al-Andalus MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 23 (2016)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2016

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

DZIEKAN, Marek M.: *Historical memory of a text:* Khabar *describing the Jews from Khaybar in* Kitāb al-istiqṣā *by Aḥmad b. Khālid al-Nāṣirī* 9-22

GARRATÓN MATEU, Carmen: *El* izli*. Un género poético bereber como forma de expresión femenina en una sociedad musulmana tradicional* 23-46

HILĀL AL-ˢUTAYBĪ, Ḫadīğa: *al-ᶜAğāʾibī fī r-riḥla al-ᶜarabiyya* ["Lo sobrenatural en la literatura de viajes árabe"] 47-57

AL-KANNŪNĪ, Asiya: *Madḫal ilà l-munāẓarāt ad-dīniyya bi-l-maġrib al-islāmī* ["Introducción a las polémicas religiosas en el occidente islámico"] 59-72

NORRI, Nezha: Corónica y relaçión de la esclareçida desçendençia xarifa *(ms. d. 565 de la B.U.B): Una nueva hipótesis sobre su autoría* 73-91

SHAFIK, Ahmed: *Poema de exhortación piadosa:* Maqṣūrat al-ŷawhara *de Abū Madyan. Traducción y notas* .....……. 93-126

Reseñas:

BERLINCHES, Carmen. *El dialecto árabe de Damasco (Siria): estudio gramatical y textos*. Estudios de Dialectología Árabe 11. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016 (Francisco Moscoso García) 127-130

PRIM, Madeleine. *Cours d'arabe tunisien. Niveau 2. Tunisien Arabic Course. Level 2*. Tunis : Maison d'Études Sœurs Blanches. White Sisters' Study Centre, 2016 (Francisco Moscoso García) 130-133

GUICHARD, Pierre et *alii*. *Par la main des femmes: La poterie modelée du Maghreb*, Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée & Musée des Confluences, 2015 (Pau Armengol Machí) 134-137

INDEX

Articles:

DZIEKAN, Marek M.: *Historical memory of a text: Khabar describing the Jews from Khaybar in* Kitāb al-istiqṣā *by Aḥmad b. Khālid al-Nāṣirī* 9-22

GARRATÓN MATEU, Carmen: *The* izli*. An Amazigh poetical genre as a form of female expression in a traditional Muslim society* 23-46

HILĀL AL-ˢUTAYBĪ, Ḫadīğa: *al-ˁAğāʾibī fī r-riḥla al-ˁarabiyya* ["Magical elements in Arab travel literature"] 47-57

AL-KANNŪNĪ, Asiya: *Madḫal ilà l-munāẓarāt ad-dīniyya bi-l-maġrib al-islāmī* ["Introduction to religious controversy in the Islamic West"] 59-72

NORRI, Nezha: Corónica y relación de la esclareçida desçendençia xarifa *(ms. d. 565 de la B.U.B): A new hypothesis about its authorship*..... 73-91

SHAFIK, Ahmed: *A pious exhortation poem:* Maqṣūrat al-ŷawhara *de Abū Madyan. Translation and notes* 93-126

Reviews:

BERLINCHES, Carmen. *El dialecto árabe de Damasco (Siria): estudio gramatical y textos*. Estudios de Dialectología Árabe 11. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016 (Francisco Moscoso García) 127-130

PRIM, Madeleine. *Cours d'arabe tunisien. Niveau 2. Tunisien Arabic Course. Level 2*. Tunis : Maison d'Études Sœurs Blanches. White Sisters' Study Centre, 2016 (Francisco Moscoso García) 130-133

GUICHARD, Pierre et *alii*. *Par la main des femmes: La poterie modelée du Maghreb*, Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée & Musée des Confluences, 2015 (Pau Armengol Machí) 134-137

الفهرس

مقالات

ماريك م. جيكان: الذاكرة التاريخية للنص: خبر يصف يهود خيبر في «كتاب الاستقصاء» لأحمد بن خالد الناصري..... 22-9

كارمن غاراتون ماتيو: "الإزلي"، جنس شعري أمازيغي كوسيلة للتعبير النسوي في حضن مجتمع إسلامي تقليدي..... 46-23

خديجة هلال العتيبي: العجائبي في الرحلة العربية 57-47

آسية الكنوني: مدخل إلى المناظرات الدينية بالغرب الإسلامي 72-59

نزهة نوري: قصة أسلاف الشريفية المتميزين (مخطوطة 565 في مكتبة جامعة بولونيا): نظرية جديدة في تأليفها 91-73

أحمد شفيق: قصيدة وعظية "مقصورة الجوهرة" لأبي مدين. دراسة وملاحظات 126-93

مقالات نقدية

كارمن برلينشيش: لهجة دمشق العربية (سوريا). دراسة نحوية ونصوص. «دراسات علم اللهجات العربية 11»، سرقسطة: مطبعة جامعة سرقسطة، 2016 (فرانسيسكو موسكوسو غارسيا) 130-127

مادلين بريم: دورة تدريسية للعربية التونسية. المستوى الثاني. تونس: دار الدراسات للأخوات البيض، 2016 (فرانثيسكو موسكوسو غارثيا) 133-130

بيير غيتشارد وآخرون: على أيدي النساء. صناعة الفخار بالقوالب في المغرب. ليون: دار الشرق والمتوسط ومتحف الملتقيات، 2015 (باو ارمينغول ماتشي) 137-133

HISTORICAL MEMORY OF A TEXT: *KHABAR* DESCRIBING THE JEWS FROM KHAYBAR IN *KITĀB AL-ISTIQṢĀ* BY AḤMAD B. KHĀLID AL-NĀṢIRĪ*

Marek **M. DZIEKAN**
University of Lodz, Poland

BIBLID [1133-8571] 23 (2016) 9-22

Resumen: El presente artículo analiza las transformaciones experimentadas en el *khabar* que describe la abolición de la *jizya* impuesta a los judíos residentes en Khaybar. La historia comenzó en el siglo X, con una obra de Hilāl al-Ṣābiʾ, que fue incluida posteriormente, con algunas variantes, en las historiografías de otros autores de épocas más tardías, llegando hasta el siglo XIX. Fue probablemente entonces cuando se recoge la última referencia a la cuestión en la obra del historiador marroquí Aḥmad al-Nāṣirī. El artículo analiza también la función que desempeña el *khabar* en la obra cuando es citado.

Palabras clave: Aḥmad al-Nāṣirī, memoria histórica, memoria colectiva, *khabar*, historiografía árabe, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī

Abstract: The article analyses the transformations that occurred in the *khabar* describing abolishment of the *jizya* for the Jews living in Khaybar. This story first emerged in the 10th century, in a work by Hilāl al-Ṣābiʾ, and later, with various alterations, it was included in historiographies by other authors from the subsequent epochs until the 19th century. It was probably then that it was last referenced by a Moroccan historian, Aḥmad al-Nāṣirī. The article also analyses the function played by the *khabar* in the work where it is quoted.

Keywords: Aḥmad al-Nāṣirī, historical memory, collective memory, *khabar*, Arab historiography, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.

---

* Article written with the support of National Science Centre, project no. 2014 / 15 / B / HS3 / 02260.

ملخص: تقدم هذه المقالة دراسة للتحولات الواقعة على الخبر الذي يصف إلغاء الجزية المفروضة على اليهود المقيمين في خيبر. ظهرت القصة لأول مرة في القرن العاشر، في كتاب لهلال الصابع، وقد تم إدراجها مع بعض التعديلات في المؤلفات التاريخية لعدة مؤلفين منتمين إلى عصور لاحقة، حتى القرن التاسع عشر. ومن الأرجح أن آخر من درس هذا الموضوع هو المؤرخ المغربي أحمد الناصري. كما تقدم المقالة دراسة تحليلية للدور الذي يضطلع به الخبر في الكتاب المذكور أعلاه عند اقتباسه.

كلمات مفاتيح: أحمد الناصري، الذاكرة التاريخية، الذاكرة الجماعية، الخبر، علم التاريخ العربي، جلال الدين السيوطي.

I. Introduction

Historical memory, understood as the way history functions in the consciousness of societies and individuals is one of the most important manifestations of their continuation. It is apparent in everyday life, literature, art, and finally in history itself and, in consequence, in historiography. Therefore it can be concluded that historical memory is perpetuated mainly through texts – understood either as written text or more widely – as a cultural text.

In Arab culture, similarly to any other culture, historical memory is revealed, among others, in history writings. Classic Arab-Muslim historiography, described by Franz Rosenthal as *khabar* history is the ideal example of how the memory of a text persists and it is the focus of this article. An analysis of selected examples could demonstrate which elements of the historical memory were preserved and which underwent various – intentional or otherwise – changes and what and how changeable roles were played by specific information conveyed in the selected writings, and finally – when such recordings of memory were transformed. An example of such text in Arab tradition (both, the original oral tradition and its later, written form) could be the *khabar*, the oldest form of Arab historiography, a short narrative which is the continuation of old-Arabic stories about the "Days of the Arabs" [(1)], frequently preceded, similarly as the *ḥadīth*, by a tradents series – *isnād*.

I would like to emphasise that through historical memory is not to be

(1) F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden, Brill, 1968, p. 66 and subs.; A. J. Wensinck, *Khabar*, in: The Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.1., Leiden, Brill, 2001.

conflated herein with the concept of collective memory as it was understood by the creator of this concept, Maurice Halbwachs [(2)], but it remains within the in framework proposed by the author of this concept, Yuri Lotman, in his work *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*:

"The text is not only the generator of new meanings, but also a condenser of cultural memory. A text has the capacity to preserve the memory of its previous contexts. Without this function, there could be no science of history, since the culture of preceding ages (and more broadly speaking, its picture of life) inevitably comes down to us in fragments. If a text stayed in the consciousness of the perceiver only as itself, then the past would be represented to us as a mosaic of disconnected fragments. But for the perceiver a text is always a metonymy of a reconstructed integral meaning, a discrete sign of a non-discrete essence. The sum of the contexts in which a given text acquires interpretation and which are in a way incorporated in it may be termed as text's memory. This meaning-space created by the text around itself enters into relationship with the cultural memory (tradition) already formed in the consciousness of the audience. As a result the text acquires semiotic life" [(3)].

II. *Khabar* concerning the Jews from Khaybar in *Kitāb al-istiqṣā*

The aim of this article is to present a history of a short (quasi) historical record given in the introduction to *al-Istiqṣā li-akhbār duwal al-Maghrib al-Aqṣā* or *The Analysis of Records on Dynasties of the Farthest West* (1894) by a Moroccan historian from the 19th century, Aḥmad al-Nāṣirī[(4)]. This work is the

(2) M. Halbwachs, *The collective memory*, New York, Harper & Row Colophon Books, 1980 (1st ed. French 1939).

(3) Y. M. Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Cultur*e, transl. by A. Shukman, London-New York, I. B. Tauris, 2001, p. 18.

(4) Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Khālid al-Nāṣirī al-Salāwī was born in Salé in 1835. He is often regarded as the most eminent representative of Moroccan literature in the 19th century. He was educated in the Muslim classics in his hometown, which at that time was one of the prominent scientific centres in the country. In 1875 al-Nāṣirī entered the *makhzan* service (the native Moroccan government) and served various government roles in Casablanca, Marrakech, Salé, El Jadida (Mazagan), Tangier, and Fez, and at the end of his life he was giving lectures in Salé, where he died in 1897. Comp. e.g.: É. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris, E. Larose, 1922, pp. 350-368; J. en-Nâçiri and M. en-Nâçiri, "Biographie de

first history of Morocco in historiography and covers the time frame from the Arab-Muslim conquest until the death of Sultan Ḥasan I in 1894. The introduction to the chronicle, part of which is the *khabar* discussed herein, is titled *Muqaddima fī faḍl al-tārīkh* ("Introduction concerning the superiority of [the science of] history"). It comprises several small units of various types and begins with a sort of introduction, which is highly theoretical in nature, with characteristic references to the Quran, followed by several *khabars* which extoll the benefits of studying history – one of theses concerns the Jews of Khaybar(5).

And this is the translation of the *khabar* which is analysed in this article:

> "Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, may God have mercy on him, said: An example [of the benefits from studying history – MMD] can be the conflict between the commander (*raʾīs al-ruʾasāʾ*) of the ʿAbbasid Caliph, al-Qāʾim bi-Amr Allāh(6) and the Jews, which arose in Baghdad. The result of the events was such that they showed an old document, where it stated that the Prophet commanded that the *jizya* not be collected from the Jews of Khaybar. The document bore a witness testimony from the Prophet's Companions, including ʿAlī b. Abī Ṭālib. The document was given to the commander and caused amazement among the people.

l'auteur du Kitâb el-istiqçâ, le cheikh Ahmed Ben Khâled en-Nâçiri el-Selâoui", *Archives marocaines*, XXX (1923); K. Brown, "Profile of a Nineteenth-Century Moroccan Scholar", in: N. R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley- Los Angeles-London, University of California Press, 1978, pp. 127-148; B. Dennerlein, "Entre restauration et (ré-) ordonnance. L'appropriation savante de la réforme chez Ahmed b. Khaled an-Nasiri (1835-1897)", in: O. Moreau (éd.) *Réformes de l'État et réformismes au Maghreb (XIXe-XXe siècles)*, Paris, L'Harmattan - Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, 2009, pp. 197-210; E. Calderwood, "The Beginning (or End) of Moroccan History: Historiography, Translation, and Modernity in Ahmad b. Khalid an-Nasiri and Clemente Cerdeira", *International Journal of Middle East Studies*, 44 (2012), pp. 399-420.

(5) The introductions to various historical writings – both chronicles as well as biographies are not anything unusual in Arab historiography. The contents of such introductions also vary. The analysis of approx. 40 works of this type (I considered only works preserved in full, not as quotes in works by other authors), beginning from al-Yaʿqūbī (died 897) to 20th century works which are at least partially classical in their nature, such as *Tārīkh Tiṭwān* (History of Tetouan) by Muḥammad Dāwud (1901-1984), shows that almost all these works are preceded by an introduction more or less theoretical and methodological in nature.

(6) Born 1001, ruled 1031-1075.

> Then the document was shown to Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī, who analysed it and declared it a forgery. They asked him why he deemed it so. He replied that the document bore the testimony of Muʿāwiya, and he converted to Islam in the year of conquest of Mecca, that is in the eighth year since the hijra [630 C. E.], while Khaybar was conquered in the 7th year since the hijra. The document also bore the testimony of Saʿd b. Muʿādh(7), and he died on the day of Banū Qurayẓa, which occurred before the conquest of Khaybar. The people rejoiced at this decision and wondered no more (8)".

Most frequently the textological histories of the *khabars* included by the Moroccan in *Muqaddima* do not reach too deep (which absolutely does not decrease their value). The only exception is the single *khabar* where the author refers to the authority of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.

For the purposes of this analysis, it is a significant fact that the version quoted above is the most recent one – I could not find this *khabar* in later historical writings. It should also be emphasised here that the analysis below does not focus on the historical context of the event from 628, but on the persistence of its record.

The record described events from the early 7th century and their echoes in mid-11th century. At that time, it was most likely preserved in various oral traditions, which constitute the part of memory/history of the *khabar* that is impossible to reconstruct today (the possible internal and external transformations, compare below). Despite clear differences between the concept of oral history and an oral record in Arab culture, the essence of this phenomenon remains the same. The important aspect here is that the later written record preserves many elements of oral history also in the sense that oral history is understood by its researchers, but which, however, will not be considered in this article(9).

(7) Saʿd b. Muʿādh (died 627), the leader of the Medina clan of ʿAbd al-Ašhal.

(8) Al-Nāṣirī, Kitāb al-istiqṣā, Cairo, 1897, vol. I, s. 3; The text was consulted with the subsequent editions (1997, 2001, 2010). French transl.: Kitab el istiqça…, Archives marocaines, XXX (1923), p. 59.

(9) Compare the definition cited by D. Lance: "[O]ral history is formed from the personal reminiscences of people who were participants in or witnesses of the events or experiences they recount". D. Lance, *An Archive Approach to Oral History*, Imperial War Museum, International Association of Sound Archives, London 1978, ed. online: http://www.iasa-

The analysis of historical sources points to an unusual lifespan of this *khabar*, especially in the Maghreb region, although it is unrelated with the works itself. Earlier, three orientalists showed some interest in the *khabar*: Évariste Lévi-Provençal(10), Adam Mez(11) and Franz Rosenthal(12). Among the contemporary Arab authors the problem was reviewed by Khālid b. Muḥammad b. Ghānim Āl Thānī in an article from 2012(13).

Mez only refers to the *khabar*, preceding it with a comment – "Fraud prospered." This reference is to the oldest version of the record, from *Kitāb al-wuzarāʾ* (The Book of Visiers) by Hilāl al-Ṣābiʾ (969-1056):

> "Abū l-Qāsim Karib b. Karib said that Ibn al-Furāt was informed that some Jew claimed that he had a document from the Prophet, Peace be with him. He then commanded him to show the document and when he had read it, he said: It is a forgery, because Khaybar was conquered 67 days after the date on your document. However, I will refrain from collecting *jizya* from you in honour of the one you invoke. Abū l-Qāsim b. Karib said: It was then verified in historical records and it turned out that it was just as Ibn al-Furāt had said (14)".

In this re-telling, the main role is played by the ʿAbbasid visier, Abū l-Ḥasan b. al-Furāt, killed in 924. He does not appear in the latter versions of this record, which was shifted in time by over 100 years. The main themes remain – the forgery of the document stipulating the abolition of *jizya* for the Jews of Khaybar and the discovery of that forgery by a scholar (Ibn al-Furāt was not

web.org/archive-approach-oral-history (06.03.2016). The problem of direct witness in Arab culture is effected through an *isnād* that recalls the eyewitness of the events. In the case of the *khabar* analysed herein, the eyewitness is not known.

(10) É. Lévi-Provençal, *Les historiens*…, op. cit., p. 25 and subsequent.

(11) A. Mez, *The Renaissance of Islam*, transl. S. Kh. Baksh, D. S. Margoliouth, Patna, The Jubilee Printing and Publishing House, 1939, p. 338.

(12) F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Roma, Pontificum Institutum Biblicum, 1947, p. 47; A History…, op. cit., p. 279.

(13) Kh. b. M. b. Gh. Āl Thānī, "'Ilm al-tārīkh wa-l-tarājim", *Ṣawt al-Umma*, nº 4 (2012).

(14) Abū l-Ḥasan al-Hilāl al-Ṣābiʾ, al-Wuzarāʾ, Maktabat al-Aʿyān, without place and date, pp. 77-78.

only a politician, but also a scholar and writer(15)). This story is then placed in early 10th century and related by a less-known Abū l-Qāsim Karib b. al-Karib. It is most likely the oldest version of this *khabar*.

This record is found again in a chronicle *al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa-l-umam* (An Ordered Chronicle of the History of Kings and Nations) by Ibn al-Jawzī (1126-1200), several dozen years later, in a biographical note concerning al-Khaṭīb al-Baghdādī(16), where it is related in the form known from al-Nāṣirī's work. After returning from Mecca, al-Khaṭīb was supposedly become close with the circles of Abū l-Qāsim b. Maslama, who in this record is referred to both in name as well as *raʾīs al-ruʾasāʾ*. The *khabar* is related without the *isnād*.

According to the author's research, the record of the forged document is again reiterated by Yāqūt al-Ḥamawī (1179-1229) in *Muʿjam al-udabāʾ* (Dictionary of Writers), where he describes the life of al-Khaṭīb al-Baghdādī (17). This author refers to *al-Muntaẓam* by Ibn al-Jawzī. Yāqūt only supplies additional information about Abū l-Qāsim Ibn Maslama, adding that he was the wazir of the caliph, al-Qāʾim, and leaves the record unchanged. However, he later adds new information about *raʾīs al-ruʾasāʾ* not related by Ibn al-Jawzī, but not connected directly with the *khabar* of interest herein, and then he returns to the record from *al-Muntaẓam*.

Yet another iteration of this story is related by Ibn Kathīr (1300-1373). He places the *khabar*, quoted in the *al-Bidāya wa-l-Nihāya* chronicle (The Beginning and the End) in the narrative of the Prophet's history. The *khabar* is introduced through the word *qultu* ("I said")(18), which suggests that the passage is from the author's own knowledge, but whose source is a different work than those listed above, because it does not mention either Abū l-Qāsim b. Maslama

(15) *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, Translated from the Arabic by Baron Mac Guckin De Slane*, Oriental Translation Fund of Great Britain and Northern Ireland, Paris, 1843, vol. 2, pp. 355-364.

(16) Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tārikh al-mulūk wa-l-umam*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995, vol. XVI, p. 129.

(17) Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿjam al-udabāʾ. Al-Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993, vol. I, p. 386.

(18) Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Damascus, Dār Ibn Kathīr, 2010, vol. IV, p. 447. In a slightly different version, but one that makes no significant changes, Ibn Kathīr quotes this story in another place – ibid., vol. V, p. 505.

or al-Khaṭīb al-Baghdādī, so the *khabar* should probably be quoted here in full:

> "I said: Already after the year 300, the Jews of Khaybar claimed that they had a document from the God's Prophet, Peace be with Him, where he abolishes their *jizya*. Some scholars were tricked and confirmed the abolition of the *jizya* for them, among the Shāfiʿis – the sheikh Abū ʿAlī ibn Khayrūn. And this is a forged document, a lie, a fabrication, which has no foundations. Its worthlessness has been declared by many scholars in their works, because many companions opposed it in their writings, such as Ibn al-Ṣabbāgh in Shāmil, sheikh Abū Ḥāmid in Taʿlīq, and Ibn Maslama dedicated a separate section in his work to criticise this document. They discussed it after the year 700 and showed the book where there was a document proving what their companions related in their books. I read it and deemed it a forgery, because it contains a testimony by Saʿd ibn Muʿādh, who died before the conquest of Khaybar, by Muʿāwiya ibn Abī Sufyān, who at that time had not yet converted to Islam, and because it was written by ʿAlī b. Abī Ṭālib. It is a lie and an error. It discusses *jizya*, which at that time was not ordered by law."

There is also another interesting theme here – it is Ibn Kathīr who ultimately deems the document presented by the Jews as a forgery. It seems that this theme is not continued later anywhere else.

The historian, Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafadī (1297-1363), the author of the biographical dictionary *al-Wāfī bi-l-wafayāt* (The Full Book of Lives), relates the story in the introduction to the dictionary, whose ninth volume is titled *Fī fawāʾid al-tārīkh* (On the Benefits of History)[19]. Thus the *khabar* appeared for the first time in a context, in which it remained until the 19th-century historiographies. It is the story of the forged Prophet's document that al-Ṣafadī puts at the front of his deliberations on the benefits of historical knowledge. The *khabar* is quoted without a source reference.

Another author who included the *khabar* analysed herein is Muḥammad al-Shiblī al-Dimashqī (1312-1368) in his work *Maḥāsin al-wasāʾil fī maʿrifat al-awāʾil* (The Best Path to Knowledge About Those Who Were First). The record is quoted at the end of the work, in a chapter titled *Fī fawāʾid min maʿrifat al-tārīkh* (On the Benefits of Historical Knowledge; this time it is not an

(19) al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2000, p. 55.

introduction, although it is similar in character to other works analysed in this article). In the *khabar*, there are no changes whatsoever in comparison with the version provided by al-Ṣafadī(20).

The next work that includes the *khabar* about the Jews of Khaybar is the book dedicated to methods of research and understanding of history, *al-Iʿlān bi-l-tawbīkh li-man dhamma ahl al-tārīkh* (Condemnation of Those Who Admonish Historians) by Shams al-Dīn al-Sakhāwī (1427-1497). In this case, in terms of contents, an interesting point is that the text provides a specific date for the events – 447 H. (1055-1056 C. E.)(21). The text is without an *isnād* and is incorporated into a theoretical introduction concerning history and its importance, which discusses, among others, fabrications of historical record. Thus the story appears again in an introduction to a historiographical work.

The last representative of a post-classical period who quotes this *khabar* is Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. The *khabar* is included in *Naẓm al-ʿiqyān fī aʿyān al-aʿyān* (A Necklace of Pure Gold about the Greatest of the Great)(22). This work is a biographical dictionary of eminent personalities living in the 9th century after the hijra and the author provided an introduction, *Muqaddima fīhā fawāʾid manthūra tataʿallaq bi-l-tarīkh* (The Introduction, Where Various Benefits of History are Discussed). The text is introduced with the phrase "and another said" and therefore the *isnad* was excluded. It is the version with *raʾīs al-ruʾasāʾ* and al-Khaṭīb al-Baghdādī, which became the classic version of this story.

Muḥammad b. Yaḥyā al-Qarāfī was writing in the second half of the 16th century. His *Tawshīḥ ad-dībāj* (Clarifying Silk) contains the *raʾīs al-ruʾasāʾ* record. The text is included in the author's introduction to the book, again without the *isnad*. However, the editor and critic of this edition, ʿAlī ʿUmar, points out that this is a quote from *Naẓm al-ʿiqyān* by al-Suyūṭī (23).

The next generation saw Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (1556-1626)(24), a

(20) M. b. ʿA. A. al-Shiblī al-Dimashqī, *Maḥāsin al-wasāʾil fī maʿrifat al-awāʾil*, Beirut, Dār al-Nafāʾis, 1992, p. 403.

(21) Sh. D. al-Sakhāwī, *al-Iʿlān bi-l-tawbīkh li-man dhamma ahl al-tārīkh*, Beirut, Muʾassasat al-Risāla, 1986, p. 26.

(22) J. D. al-Suyūṭī, *Naẓm al-ʿiqyān fī aʿyān al-aʿyān*, Beirut, al-Maktaba al-ʿIlmiyya, 1927, p. 6.

(23) Al-Qarāfī, *Tawshīḥ ad-dībāj wa-ḥilyat al-ibtihāj*, Cairo, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 2004, p.19.

(24) É. Lévi-Provençal, "Aḥmad Bābā", in: *The Encyclopaedia of Islam. CD-Rom Edition*, op.cit.; ibid., *Les historiens*…, op.cit., p. 250-255; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen*

Muslim scholar and historian who was, for some time, connected with Marrakesh. One of his most important works is *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz al-dībāj*[25].(Achieving Happiness in Embroidering Silk), which is a biographical dictionary of eminent scholars from the Mālikī *madhhab*. In the introduction to this work, the *khabar* is quoted in a similar version as in al-Nāṣirī's work, however without any references to the sources. It is introduced through the *wa-qāla* ("and he said") formula, most likely referring to earlier citations introduced through *qāla baʿḍuhum* ("someone said").

Abū ʿAbd Allāh al-Qādirī (1712-1773)[26] quotes al-Qarāfī and Aḥmad Bābā, whom he calls al-Sūdānī, in the introduction to *Nashr al-mathānī* (Spreading of Repeated). The quote does not include any new information except mentioning also al-Qarāfī and al-Tinbuktī, but it does not attempt to reach deeper to the sources of the *khabar*.

A similar treatment was given by Muḥammad b. Nāṣir al-Darʿī (died 1796 or 1797)[27], connected with the Nāṣiriyya brotherhood, in his biographical dictionary, *al-Durar al-muraṣṣaʿa bi-akhbār aʿyān Darʿa* (Threaded Pearls of News on the Eminent People of Darʿa)[28]. The text is quoted without the *isnad* and was additionally slightly shortened – there is no mention of the *raʾīs al-ruʾasāʾ*, but this problem is solved again by al-Khaṭīb al-Baghdādī.

The *khabar* about the Jews of Khaybar appears also in the popular history chronicle from the creation of the world, by a Moroccan historian, Abū l-Qāsim al-Zayyānī (1734-1833)[29] *al-Tarjumān al-muʿrib ʿan duwal al-Mashriq wa-l-*

Litteratur, op.cit, p. 618; ibid., *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweiter Supplementband*, op. cit., pp. 715-716.

(25) The most recent edition: Tripoli, Kulliyyat al-Daʿwa al-Islāmiyya, 1989.

(26) G. Deverdun, "al-Qādirī", in: *The Encyclopaedia of Islam. CD-Rom Edition*, op.cit.; É. Lévi-Provençal, *Les historiens*…, op. cit., p. 319-326; M. Lakhdar, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie ʿalawide*, Rabat, Éditions Techniques Nord-Africaines, 1971, pp. 240-241.

(27) Ibn Sūda, *Itḥāf al-maṭāliʿ*, Beirut, Dār al-Maghrib al-Islāmī, 1977, vol. I, p. 83.

(28) Compare: manuscript from Maktabat Muʾassasat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz in Casablanca, available online: https://archive.org/details/dorar-morassa3a (07.02.2016), pp. 6-7; in 2014 a printed version was published by al-Muʾassasa al-Nāṣiriyya li-l-Thaqāfa wa-l-ʿIlm, Salé.

(29) Compare: on the subject: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweiter Supplementband*, op. cit., pp. 878-879; É. Lévi-Provençal, *Les Historiens…*, pp. 145-199. Darʿa is a geographical area on the river by the same name, in south Morocco.

Maghrib (Clear Interpreter about the Countries of the East and West)(30). It introduces a new motif, absent from the other iterations of this record. *Raʾīs al-ruʾasāʾ*, before he turned to al-Khaṭīb al-Baghdādī, showed the document to a group of other scholars, who did not find anything suspicious. This explicitly emphasises the knowledge of al-Khaṭīb and his authority as a scholar. The text is included in the beginning and contains no *isnād*.

One of the most eminent representatives of Moroccan historiography of the 19th century is Muḥammad b. Aḥmad al-Kansūsī (Akansūs, 1796-1877)(31). His most important work is the chronicle of the Alawites, published in full only in 1918, but already well known during the author's lifetime, titled *al-Jaysh al-ʿaramram al-khumāsī fi dawlat Mawlānā ʿAlī al-Sijilmāsī* (Innumerable Fivefold Army or About the State of Mawlānā ʿAlī al-Sijilmāsī). The introduction to this work also contains the *khabar* about the Jews of Khaybar. And it is al-Kansūsī who cites Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (32). Undoubtedly it was directly from that source that Aḥmad al-Nāṣirī took the record, because no author of any other text refers to the iteration by al-Suyūṭī. This is also evidenced by the fact that another account – this time about the Jews of Fes is also included in al-Kansūsī's work.

Thus the history of the *khabar* has been traced – it gives the account of events from 628, but appears in historiography in reference to events of early 10th century. It was preserved in the memory of the generations in the form shaped by the 12th-century scholar, Ibn al-Jawzī.

The *khabar* concerning the Jews of Khaybar plays an interesting role in the works listed here. Initially it was related as purely informational account, but gradually transformed into typical evidence of the benefits of studying history.

(30) The author uses the manuscript from the Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, nº 8289 available online, p. 3: http://ia801302.us.archive.org/zipview.php?zip=/6/items/m-alema8001/8289.zip&file=8289%2FDSC00006.JPG (07.02.2016). The edition and translation by Houdas (Aboulgasem ben Ahmed Al-Ezziani, *Le Maroc de 1631-1812, extrait de l'ouvrage intitulé Et Tordjeman el Moarib publié et trad. par O. Houdas*, Paris, École des langues orientales vivantes, 1886, reprint Kessinger Publishing, Whitesfish (Montana), 2010 covers only a part of the text.

(31) Compare: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweiter Supplementband0*, op. cit., pp. 884-885; É. Lévi-Provençal, *Les Historiens*…, pp. 200-213; ibid., "Akanṣūs", in: *The Encyclopaedia of Islam.* CD-Rom Edition, op. cit.; Ibn Sūda, op. cit., p. 260.

(32) M. b. A. al-Kansūsī, *al-Jaysh al-ʿaramram al-khumāsī fī dawlat Mawlānā ʿAlī al-Sijilmāsī*, Marrakesh, al-Maṭbaʿa wa-l-Warrāqa al-Waṭaniyya, 1994, vol. I, pp. 6-7.

The argumentation is not very original – the aim is to uncover forgeries, which can be used to various ends, in this case social and religious in nature (it is quite typical that this account is joined with another, similar one, concerning the Jews of Fes, as cited by al-Kansūsī and al-Nāṣirī). As it was mentioned before, in more modern times, this *khabar* was especially popular among the Maghreb authors. It is important to mention that is appeared solely in theoretical and methodological introductions to their historiographies(33), but not in the narrations relating events of the Prophet's times or the ʿAbbasid caliph, al-Qāʾim.

The most important aspect of the history of this *khabar* is the time when it transformed from the original version by Hilāl al-Ṣābiʾ into the one that survived with minor alterations to the 19th century. It seems that, in the 14th century, the account could still appear in various versions, one of which was the one related by al-Khaṭīb al-Baghdādī. It appeared for the first time in al-Ṣafadī's text alongside another version, known by Ibn Kathīr, where he relates it for the last time. Therefore it can be assumed that the version which survived through the subsequent iterations until the 19th century was formed at that time. What occurred here was a sort of "erasure of text memory" – not of its contents, but the circumstances in which it appeared – the wider context of the account was forgotten, although the earliest historical context was preserved – therefore, one must approach the *khabar* from two different viewpoints – obscurity and memory.

One may wonder about the reasons for such history of the *khabar*. For preservation of memory, the vital aspect is the main message of the account – which is the forgery committed by the Khaybar Jews. Although the structure of the context is preserved, the context itself was erased, possibly deliberately, or forgotten. The most probable hypothesis is that the transformations of the context were influenced by al-Khaṭīb al-Baghdādī's authority, as he was a far more prominent figure than the ʿAbbasid visier, Ibn al-Furāt, an interesting individual, but less important for Arab cultural history than the author of the monumental *History of Baghdad*. Another interesting aspect, appearing only in

(33) É. Lévi-Provençal, *Les historiens…*, op. cit., pp. 26-27; the author also mentions the work by Ibn al-Muwaqqit (1866?-1949) *al-Saʿāda al-abadiyya*. The most recent edition of the work (Marrakesh, Muʾassasat Āfāq li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr wa-l-Ittiṣāl, 2011) does not contain such text.

al-Zayyānī's record, is the emphasis on al-Khaṭīb's knowledge, which surpasses that of other Muslim scholars of that time. It also seems important that al-Khaṭīb was a historian, and who else, but a historian should appear in a text that argues over the value of historical research? Of course, it cannot be completely ruled out that there was a reverse process. The account itself was very useful for historiography authors, so they chose to rely on the authority of a historian, not a politician.

I deliberately chose not to focus on the problem of Muslim-Jewish relations in the early age of Islam, described in the *khabar*, as it would be more fitting for a separate dissertation. The important aspect was the manner in which the text survived and the details of its internal transformation and the context in which it appeared in the subsequent historiographies over a thousand years. One can only suspect that originally this was only one of many versions of this account, however – for reasons that are difficult to determine – it was the one that became most popular and survived until the end of the 19th century, which is the time when the *khabar* history ends its long lifespan. Only this version survived in the memory of other texts. One should emphasise here that the *historical memory of a text* operates on several levels – the first is the *internal memory* of the *khabar* itself, which in this case preserves its autonomous value and its original historical or quasi-historical connections (the proper account of the Jews). The second level is the *khabar* as a whole – together with its later context. Another level is the *khabar* with the context viewed as a part of the work where it is quoted. And finally the historiographical work – whether *Kitāb al-wuzarāʾ* or *Kitāb al-istiqṣā* – is a significant part of the semantic space (semiosphere – if one were to use Lotman's words) which is connected with cultural memory in various ways and which can be regarded as the last level of textual memory (of the *khabar*), when the text is deprived of its autonomy and dissipates into the collective memory.

The above investigations into the changes in the *khabar* about Khaybar Jews bring forth more questions – concerning the *objectivity* of the account or its *impartiality*(34). These questions are obviously quite tempting and disturb the researcher. It seems however, they can only be answered within a wider

(34) Compare: J. Le Goff, *History and Memory*, New York, Columbia University Press, 1992, pp. 111-115.

historical context. A short account, whose almost all versions have been presented above, cannot answer these questions. It is however, a voice in the discussion on the nature of Arab historiography and Arab historical reasoning. It is unknown which version of the events is true, but it is also possible that it does not matter. Maybe these are different ways of viewing a single event, as Muhammad ʿĀbid al-Jābirī would probably describe it?(35) Such treatment would be the consequence of the Arab-Muslim legal approach, known as *ikhtilāf*(36), a term that is difficult to translate explicitly – possibly a *disagreement*? *Ikhtilāf*, the example of which is the (co)existence of various Islamic law schools, did not have to cause a split and remained a constant feature of Sharia law, although it did not always benefit the world of Islam.

(35) M. A. al-Jābirī, *Madkhal ilā l-Qurʾān al-Karīm. Al-Juzʾ al-awwal fī l-taʿrif bi-l-Qurʾān*, Casablanca, Dār al-Nashr al-Maghribiyya, 2006, p. 18.

(36) Compare: J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 95-97; *al-Mawsūʿa al-fiqhiyya*, Kuwait, 1993, vol. II, pp. 291-313.

EL *IZLI*. UN GÉNERO POÉTICO BEREBER COMO FORMA DE EXPRESIÓN FEMENINA EN UNA SOCIEDAD MUSULMANA TRADICIONAL

Carmen **GARRATÓN MATEU***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 23 (2016) 23-46

Resumen: A lo largo de la historia la mujer ha ocupado habitualmente un discreto segundo plano, destacando sólo aquellas que han realizado algún hecho excepcional. Esta circunstancia se aprecia claramente en el caso de la Kabilia (Argelia), donde la mujer ha sufrido además una doble discriminación, por su condición femenina y como bereber. Su silencio ha sido incluso más evidente por formar parte de una cultura oral ignorada durante siglos. Las pocas mujeres berebere que conocemos por su nombre son aquellas que han actuado de una forma atípica que las sitúa a medio camino entre el mito y la realidad. Si analizamos la mayoría de las obras de los siglos XVIII y XIX referidas a la Kabilia, observamos que han sido autores masculinos, generalmente extranjeros, los que se han enzarzado en polémicas sobre el papel de la mujer, sin que fueran ellas las que tomaran la palabra para reclamar un protagonismo social del que carecían en aquel momento. Sin embargo, ninguna de estas circunstancias ha impedido que las kabilias alcen su voz para dejar constancia de sus deseos, frustraciones, sentimientos o inquietudes.

El presente artículo pretende analizar a través de un género poético específico un modo muy particular de expresar todo aquello que no podía ser dicho en el seno de una sociedad demasiado excluyente para las mujeres. El *izli,* poema de temática sentimental o erótica, pero también de crítica social, descubre entrelíneas infinidad de matices y connotaciones que dan rienda suelta a la expresión más íntima del oculto universo femenino y de la mitología colectiva otorgando, a su vez, un sentido propio a los símbolos de la sociedad dominante que les permitirá liberarse y denunciar lo que las oprime.

* Investigadora Predoctoral FPU Área de Estudios Árabes e Islámicos. E-mail: carmen.garraton@uca.es

Palabras claves: Kabilia, mujer bereber, poesía bereber, *izli.*

Abstract: Throughout history, women have usually played a secondary role, and only the ones who have performed an exceptional task have been recognized. This fact is specially observed in Kabylie (Algeria) where women have suffered a double discrimination, as woman and as Berber. Their silence has been more evident due to the fact of being part of an oral culture that was ignored for centuries. The few Berber women whose names we know are the ones that lead an extraordinary life halfway between myth and reality. If we look over most of the works relating Kabylie of the 18th and 19th centuries we notice that only male authors discussed women's role and that women were not able to take the floor to claim a greater social role that they lacked at that time. However, any of these circumstances have prevented Kabyle women from raising their voices to externalize their desires, frustrations, feelings and concerns. This article aims to analyze a particular literary genre used as a medium to express all the things that could not be told in the sein of an extremely exclusionary society regarding women. The *izli,* as a sentimental or erotic poem, but also as a critical poem, shows between its lines plenty of shades and connotations. Through them women give free rein to the intimate expression of a hidden feminine universe and of a collective mythology. They invest the symbols of the dominant society with a new sense that will allow them to free themselves and to denounce their oppressions.

Key words: Kabylie, Berber woman, Berber poetry, *izli.*

ملخص: قد احتلت النساء طوال التاريخ مرتبة ثانوية، إذ لم تبرز منهن إلا هؤلاء اللواتي قمن بأعمال استثنائية، وهذه الظاهرة واضحة تمام الوضوح في حالة منطقة القبائل (الجزائر) حيث كانت النساء يعانين من تهميش مزدوج، بسبب كونهن نساء من جهة أولى وكونهن آمازيغيات من جهة ثانية. وقد أصبح صمتهن أكثر بروزا بسبب انتمائهن إلى ثقافة شفهية تم تجاهلها خلال قرون كثيرة. إن النساء الآمازيغيات القليلات اللواتي نعرف أسماءهن هن اللواتي تصرفن تصرفا غير عادي في نصف الطريق بين الأسطورة والحقيقة. وإذا قمنا بتحليل أكثر المؤلفات المكتوبة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حول منطقة القبائل، فإننا سنلاحظ أن المؤلفين هم من الذكور وغالبا من الأجانب، وهم الذين أثاروا الجدل حول دور النساء دون أن تستطيع النساء أنفسهن أخذ الكلمة للمطالبة بالدور والحضور الاجتماعي الذي كن يفتقرن إليه في ذلك الحين. ومع ذلك، فلم تمنع هذه الظروف من أن ترفع النساء القبائليات أصواتهن لإثبات رغباتهن وإحباطاتهن ومشاعرهن وتطلعاتهن.

يسعى هذا البحث إلى تحليل طريقة التعبير عن كل ما كان من الممنوع التعبير عنه في مجتمع يهمش النساء، وذلك عبر جنس شعري خاص اسمه "الإزلي"، وهو شعر عاطفي وحتى إروتيكي، ولكنه من جانب آخر شعر يتضمن نقدا اجتماعيا يكشف بين ثنايا السطور العديد من الدلالات والمعاني المختلفة التي تميط اللثام عن عالم النساء المخفي والأساطير الجماعية، مع إعطاء معنى خاص لرموز المجتمع السائد، مما يسمح لهن بالتحرر وإدانة مظالمهن.

كلمات مفاتيح: منطقة القبائل، النساء الآمازيغيات، الشعر الأمازيغي، الإزلي

1. Introducción

La población bereber autóctona del norte de África ha sido tradicionalmente de cultura oral por lo que carecemos de fuentes originales escritas. Para conocer su historia es necesario recurrir casi exclusivamente a las obras de los autores clásicos, griegos y romanos, y también a las fuentes árabes que presentaban "lo bereber" como algo bárbaro o anecdótico, y no como una civilización digna de interés.

Sin embargo, a partir del período colonial los estudios bereberes comenzaron a adquirir protagonismo. En principio fueron los franceses los que se interesaron por estos pueblos, pero posteriormente los propios bereberes comenzaron a tomar conciencia de su cultura y su historia plasmándola por escrito, unas veces en árabe y otras en francés.

En esta labor de reconstrucción histórica ya aparecen referencias a ciertas mujeres que, como la Kahina (Dahia) o Lala Fatma N'Soumeur, tuvieron un comportamiento heroico o excepcional. Algunos autores actuales como Oussedik (2005), han intentado reflejar el protagonismo de las mujeres en la historia huyendo de su consideración como meros símbolos de la patria, de la tierra o de la maternidad. Sin embargo, al referirse a la Kabilia tradicional (s. XVIII a mediados del XX) no han sido capaces de mostrar el universo femenino del momento y han seguido presentando una imagen de la mujer muy cercana a la que ya ofrecieron los autores coloniales franceses. De este modo es frecuente leer que la mujer "consagrada desde su nacimiento a todas las tareas, a todas las obligaciones, condicionada, sumisa y resignada, dedica a lo largo de años todos sus esfuerzos a la creación de su hogar que es la primera célula de la patria" o que "sufría sin tregua las más penosas vejaciones" y "solo la paciencia y el silencio constituían para ella un refugio" (Oussedik 2005:9).

En esta sociedad kabilia tradicional encontramos de hecho numerosos ejemplos, como el ofrecido por Yacine (1999:2), que ponen de manifiesto cómo la mujer estaba sujeta a la dominación masculina:

> Las mujeres no hablan, se habla de ellas. Constituyen un cuerpo colectivo dominado donde se las presenta como un conjunto homogéneo en cuyo seno todos los miembros son iguales. Para los hombres las mujeres son intercambiables

> […] Ellas no reivindican jamás, por así decirlo, la poesía que ellas inventan. Las mujeres no tienen la propiedad de su pensamiento.

Ante este panorama las kabilias recurrían a una serie de estrategias para poder manifestar sus sentimientos, deseos, frustraciones o inquietudes, destacando el recurso a las canciones como principal forma de expresión femenina en el seno de una sociedad musulmana tradicional. De este modo y, pese a estar sujetas a unas normas sociales restrictivas, lograban recurrir a mecanismos con los que, adaptándose a las rígidas normas vigentes, daban rienda suelta a sus pensamientos más íntimos, oponiéndose al imperativo social.

2. El papel de la mujer en la sociedad kabilia tradicional

Cuando los franceses penetraron en la Kabilia a mediados del siglo XIX se encontraron con una sociedad estructurada en una serie de niveles, en permanente juego de equilibrio y oposición para evitar ser gobernados por una autoridad superior, al igual que ocurría con otras poblaciones bereberes del Norte de África

Según expusieron Hanoteau y Letourneux (reed. 2003: T.II, 9-13), los principales niveles en que la sociedad se organizaba eran los siguientes:

a) *Adrum o kharouba*: Era la familia extensa ligada por descender de un ancestro común por vía patrilineal. El vínculo de parentesco es la base de la organización social al transmitirse la propiedad de la tierra exclusivamente por línea agnaticia, es decir, de varón a varón.

b) *Taddart* **(**unión de distintas *kharoubas*): Era la ciudad o pueblo y se consideraba la base de la sociedad tanto a nivel político como administrativo. Los representantes varones de las familias del pueblo se constituían en una asamblea general llamada *tajemâat* (*djemâa*) que ejercía la autoridad gozando de plenos poderes legislativos, ejecutivos y judiciales. Esta institución era la única competente para elaborar las normas del derecho bereber, *lqanun,* que constituía el derecho consuetudinario vigente desde antes de la llegada de los franceses. También se encargaba de organizar la vida comunitaria planificando los trabajos y deberes colectivos.

c) *Aârch* (la tribu): Era la unión de varios pueblos o ciudades con fines políticos, normalmente como forma de resistencia ante una amenaza exterior.

d) *Taqbilt* (la cabila): Confederación de distintas tribus con el objeto de

protegerse ante un peligro inminente. Una vez que cesaban las hostilidades o que el peligro desaparecía, dicha confederación se disolvía.

Esta sociedad kabilia tradicional carecía de estado tal y como lo entendemos actualmente. Si bien, aunque no existía una institución oficial encargada de ejercer el poder ni de sancionar a los infractores del orden establecido, la tradición y una serie de convenciones sociales actuaban de forma mucho más coercitiva, con un predominio absoluto de los valores derivados de la virilidad o *tirrugza*.

En este contexto, el individuo aislado no podía ser entendido puesto que siempre estaba ligado a su grupo donde desempeñaba un papel específico, ya que los valores colectivos eran los únicos a tener en cuenta.

Esta sociedad, al igual que el resto de las sociedades musulmanas, atribuía un rol específico a cada sexo en el que destacaba el papel dominante del hombre(1). En Argelia, así como en países cercanos como Marruecos, el derecho que regula el estatus personal y las cuestiones familiares sigue siendo en la actualidad el derecho islámico que prioriza claramente el patriarcado.

El matrimonio tradicional kabilio se concebía como un acto social, siendo su principal objetivo la continuación de la línea paterna. Por lo tanto, la opinión de los cónyuges al respecto de la futura unión no era considerada un requisito fundamental. La presión social era tan fuerte que censuraba cualquier expresión de sentimientos individuales y los mismos interesados se sometían a estos valores generalmente admitidos. Para la mujer el matrimonio suponía un cambio de vida radical, que la convertía en un instrumento o, en palabras de Yacine (1990: 24), en una "esclava de su función fisiológica":

> Ella debe renunciar a partir de ahora a los juegos y a las risas. En el grupo en el que entra es el eslabón débil: La mejor *tislit* (nuera) es la que dice sí a todo lo que se le propone o se le impone. La transparencia, maleabilidad, eficacia y resistencia en las tareas más fastidiosas y más indispensables para la vida son sus

(1) Corán 4, 34: "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios hadado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande" (Cortés 2005).

mejores cualidades.

(Yacine 1990:25)

En este contexto, la mujer tenía limitado su campo de acción al hogar mientras que el hombre se encargaba del trabajo en el exterior. No obstante, el entorno doméstico incluía tareas como el trabajo en el campo, el cuidado de heridos en caso de guerras, la recolección de hierbas comestibles, etc. Y si bien las madres de familia podían gozar de autoridad en el ámbito doméstico estaban sin embargo totalmente excluidas del ámbito político, e incluso se les negaba el derecho a heredar la tierra, contraviniendo las prescripciones del propio derecho islámico. Sólo las mujeres que habían dado a luz a varios varones llegaban a adquirir un cierto poder frente a los hombres, pero actuando siempre en la sombra. Para este fin se valían de los rumores que sus cantos o poesías provocaban o influían sobre sus hijos varones (Lacoste-Dujardin1998: 34).

Pero aparte de este rol familiar, es preciso atribuir a las mujeres el mérito de haber sido las principales responsables de la preservación del patrimonio cultural oral de los kabilios. Por algo la primera lengua que todos aprendemos es la "lengua materna". Ellas, al encontrarse relegadas al mundo interior de lo privado, lograron conservar la sabiduría tradicional, encargándose de transmitirla a sus descendientes generación tras generación. Por ello, a pesar de la modernidad, las mujeres de las aldeas han seguido manteniendo un "conservadurismo léxico" que se refleja en ciertos términos relacionados con las actividades femeninas (Kherdouci 2011: 378). Por ello su poesía ha jugado también un papel pedagógico. Por lo tanto, como señala Rabia (1993: 15), citando a su vez a Tassadit Yacine, no es una coincidencia que en la Kabilia, "la mujer, la lengua y el código kabilio, los tres son significativamente designados por el término femenino: *taqbaylit* [entiéndase: kabilidad], como si ellos fueran la quinta esencia del alma bereber".

3. Características de la poesía femenina kabilia

Antes de tratar un género literario específico como es el *izli* conviene hacer una serie de precisiones generales con respecto a la poesía kabilia.

La primera duda que surge es la de la propia existencia de una literatura bereber puesto que partimos de una cultura eminentemente oral. No obstante, si consideramos que está generalmente admitido que todas las sociedades conocen el uso estético de la lengua, para poder apoyar esta afirmación en el caso del

bereber es preciso contar con una producción en la que basarnos. En este sentido, fue Henri Basset (1920), el primero en mencionar el interés literario de la tradición bereber, partiendo de la pluralidad de dialectos bereberes existentes.

En la Kabilia una de las consecuencias de la conquista francesa fue la apropiación de la escritura por las élites autóctonas formadas en la escuela moderna lo que dio lugar al nacimiento de la literatura escrita. Este proceso se inició en 1913 con Saïd Boulifa y su *Méthode de langue kabyle* y culminó en 1981 con la primera novela en kabilio, *Asfel* de Rachid Aliche (Abrous 2004: 2).

Si nos centramos en la poesía tradicional, podemos empezar tomando como referencia la recopilación realizada en 1867 por Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, por ser una de las primeras de las que tenemos constancia. El Prefacio (II) de esta obra parte de que la literatura no es la obra exclusiva de una clase culta sino del pueblo mismo y añade en cuanto a la naturaleza de la poesía kabilia que:

> Bajo la influencia de prejuicios islámicos, el idioma nacional fue excluido del programa de estudios de las escuelas y reemplazado por la lengua sagrada del Corán. […] nadie sabe leer y como resultado el kabilio no se escribe […]. Sin embargo, aunque los kabilios no posean literatura escrita, sí poseen una multitud de poesías populares, destinadas en su mayor parte a ser cantadas y, que se transmiten por tradición oral.

Hanoteau divide su obra en tres partes: la primera dedicada a la poesía histórica o política, comprometida con el combate anticolonial; la segunda consagrada a géneros diversos, incluye elogios, sátiras o valores sociales y morales; y la tercera, que tiene por objeto a la mujer. En este caso se trata de una poesía hecha por hombres que describe todos los rasgos, tanto positivos como negativos, característicos de la mujer, salvo en lo referente al cuerpo, que no se presenta de forma realista sino recurriendo a metáforas y otros recursos. Este carácter convencional de la poesía amorosa constituye uno de los rasgos de la poesía tradicional kabilia, que se caracteriza por no emplear un léxico directo sino codificado (Bounfour 1999: 65).

Sin embargo, en lo que a nuestro estudio interesa, Bounfour pasa por alto un detalle fundamental de la obra de Hanoteau. En el Prefacio (II-III) de la misma se habla expresamente de la poesía hecha por las propias mujeres

reconociendo que:

> Las mujeres abastecen de un gran contingente a esta literatura tan primitiva. Las coplillas con las que acompañan a sus bailes, las canciones, las quejas que les escuchamos repetir durante horas enteras, bajo ritmos lentos y un poco monótonos, cuando se entregan a los trabajos del hogar, hacen girar el molino de mano, o tejen las telas, son compuestas por las mujeres, las palabras y la música.

La característica principal de la literatura bereber tradicional es el predominio absoluto de la oralidad, "la voz prima sobre lo escrito" (Bounfour 2008: 2). Las poesías tradicionales kabilias no se compusieron para ser recitadas sino para ser cantadas. El poeta, según el tema o la situación, elige una melodía que ya existía con anterioridad al poema, es decir, la letra se adapta a una música preexistente que le impone una forma fija.

Antiguamente la poesía, expresada en forma de música popular, tanto femenina como masculina, se consideraba una actividad sin ningún valor. No se aprendía en ningún sitio, ni la componían profesionales sino que era una creación personal anónima. Las mujeres solían cantar a menudo pero en ausencia de hombres. De hecho, era infrecuente que estas se dedicaran de forma profesional a la música. En este sentido Marguerite-Taos Amrouche fue una pionera puesto que, en torno a 1930, comenzó a interpretar los cantos kabilios tradicionales transmitidos por su madre fuera de su entorno privado. Posteriormente, las kabilias comenzaron a aparecer en la radio interpretando canciones traídas de sus pueblos y, a continuación, ya empezaron a componer sus propias obras. Era como "si los cantos de las mujeres nacidos en los pueblos […] no pudieran separarse de las circunstancias sociales a las que estaban ligados" (Mahfoufi 2006:14).

Todos estos elementos ponen de manifiesto que para los kabilios la música popular era una especie de ritual que solo tenía sentido ligado a ciertos acontecimientos de la vida del pueblo. De hecho estos cantos no eran idénticos unos a otros sino que variaban en función del acontecimiento al que acompañasen y del pueblo en el que se interpretaran, donde eran transmitidos de memoria y oralmente.

Las mujeres pertenecientes a la sociedad anterior a la independencia argelina aprovechaban cualquier evento que afectase a la vida familiar –

nacimientos, bodas, juegos, amor, guerra, etc.– para organizar los *urar*(2). En estas fiestas no participaban generalmente los hombres y suponían la ruptura con la dura rutina de la vida diaria de las kabilias. Solo durante estos días podían escapar de los tabúes, expresar lo que sentían o denunciar lo que las oprimía porque el espacio cerrado en el que se llevaban a cabo no ponía en peligro las reglas de juego del grupo al estar relegadas al ámbito privado de la casa (*axxam* o *afrag*) o de la fuente (*tala*), lugares reservados para las mujeres. Eran precisamente ellas las que mayoritariamente componían e interpretaban en estas ocasiones los *izlan,* unos cantos para evadirse de la realidad opresiva, dominando el arte de decir a través de estas composiciones lo que habitualmente no se podía decir. Estas prácticas, unidas al lenguaje empleado, permitían entrever la existencia de un universo femenino particular y vedado a los hombres.

Por todo esto las mujeres se consideran las auténticas depositarias de un patrimonio musical y poético popular que, debido a la modernización de los pueblos kabilios, está perdiendo su función primitiva. Se ha especulado mucho sobre el silencio tradicional de la mujer kabilia, sobre todo en la esfera pública, sin embargo este silencio solo es aparente en ciertos aspectos. Estaríamos simplificando la cuestión si asimiláramos a la mujer kabilia con ciertos personajes literarios que ofrecen de ella una imagen trágica o dolorosa. Estas mujeres, ancladas en su mundo rural y fieles a las fuentes de su cultura "nunca se han sentido, culturalmente hablando, aminoradas por el hombre" (Rabia 1993: 15). No se han dejado influir por una modernidad que coloca a la escritura en el puesto hegemónico. Si se realiza un análisis imparcial de la cuestión hay quien, como Rabia (1993: 14-15), llega a la conclusión de que dicho silencio,

> no es sinónimo de una invisibilidad histórico-social, que este pseudosilencio constituye una riqueza de la cual se nutre la apología, es donde se condensan los asuntos de la vida y donde se afirman las voces de otras mujeres y las voces…¡de los hombres! En cualquier caso, cuando la mujer kabilia tiene ganas de decir algo, no tiene ni el tono ni el aire prestados: ella tiene la voz madura y no balbucea en absoluto.

(2) "*Urar* originariamente significa el juego" (Yacine 1990: 29), aunque aquí lo traducimos por fiesta.

Esta poesía femenina cantada se adaptaba a las pautas concretas de interpretación de la música tradicional. En primer lugar, la propia estructuración de la sociedad establecía que durante la representación cada persona o grupo de personas tuviera un lugar determinado, correspondiente a cada nivel social, por eso cuando las mujeres interpretaban sus cantos lo hacían en su propio círculo familiar y no en otro. Además se mantenía la separación de sexos de modo que cuando hombres y mujeres asistían a la misma fiesta (también llamada *tameɣṛa*) estas estaban todas juntas en "un lugar fácil de vigilar y separadas de los hombres" (Mahfoufi 2006: 43). En segundo lugar existía, y aún hoy se mantiene, una actitud de mutuo respeto (*amsetḥi*) o pudor hacia una serie de personas (entre padres e hijos; entre hombres y mujeres; etc.) que daba lugar a que una interpretación musical realizada fuera del marco establecido se considerara como la violación de una regla de comportamiento. Sin embargo, esto no implicaba que la poesía popular fuese puritana ya que fuera de estos círculos de respeto mutuo se hacían alusiones directas al amor o a la sexualidad (Mahfoufi 2006:40).

Aunque, como ya hemos mencionado, los cantos variasen de un pueblo a otro, sobre todo en cuanto a la música, en la poesía kabilia tradicional se trataban multitud de temas comunes que en muchos casos podríamos considerar triviales, cotidianos o universales. Se recurría a temas atemporales como la muerte, el exilio, la madre, la tierra o la resignación, entre otros. La poesía popular se nutría de las propias experiencias, es decir, los poetas cantaban sin ningún afán de protagonismo y "bajo el imperio de la necesidad, no para fascinar a un auditorio o para ser loados por los críticos" (Amrouche 1988: 30), siendo la madre y la tierra sus bienes más preciados. Otro motivo que se repite, tanto en la poesía clásica como en la contemporánea, es el jardín (*lejnan*), considerado por algunos autores como un elemento hiperliterario de la poesía bereber, directamente relacionado con la belleza.

No obstante, lo realmente peculiar, que constituye otro de los rasgos de esta poesía tradicional, es el uso de este tipo de motivos habituales con un carácter marcadamente simbólico. Es, como señala Yacine (2011: 2, parf.5), el arte de decir las cosas sin decirlas:

> Es en realidad una manera de decir que todo lo pensado no es "decible" o bien que la riqueza y la diversidad del intelecto no son reducibles a las solas

> palabras ni a su sentido original. Hay que entender que existe un código lingüístico que supera a la lengua y un sentido que trasciende al sentido supuesto.

Se trata de una poesía expresada a través de imágenes, mediante alusiones asociadas al espíritu del poeta. Esto se debe en parte a que la lengua kabilia no constaba de un aparato gramatical desarrollado, sino que era la lengua de la gente sencilla. "El kabilio no es una lengua hecha para intelectuales, pero es un instrumento poético de primer orden" (Amrouche 1988: 32). Las mujeres expresaban sus ideas, reivindicaciones y experiencias a través de las palabras contenidas en sus poesías y cantos que, una vez creados, quedaban fijos en su memoria para ser pronunciados en cada ocasión en que fuese conveniente.

Los poetas kabilios no han necesitado crear una lengua poética especial sino que se han servido de una lengua sin artificio, "la lengua de todos los días" (Amrouche 1988: 33).

La poesía bereber nace de manera espontánea. Al igual que sucede con la lengua materna, el poeta tradicional no estudia expresamente las reglas de la poesía sino que interioriza la "lengua literaria" y llegado el momento oportuno "se pone a hablar […]. En otras palabras, la literatura es una lengua especial y el sujeto de esta literatura es un sujeto iniciado en esta lengua" (Bounfour 2008: 3). Como decía Jean Amrouche (1988: 29) "ellos cantan. Y no es necesario que el cantante sepa lo que canta por su voz". Esto explica la improvisación de los cantos representados por las kabilias.

Otro rasgo llamativo de esta poesía kabilia es la forma de abordar el tema de la religión. En este ámbito si bien hay composiciones convencionales también se llega a veces a rozar la blasfemia. No obstante, la poesía masculina es la que presenta un mayor carácter religioso puesto que las mujeres tienen un repertorio temático más diversificado (Rabia 1993: 14) y suelen usar la religión más bien para invocar a los santos populares.

Por último, esta poesía es hereditaria. "De padre a hijo, de madre a hija, el don de creación se transmite. Poeta es aquel que tiene el don de *asefru*, es decir, de volver claro, inteligible, lo que no lo es" (Amrouche 1988: 48). El poeta es capaz de transmitir lo más oculto del alma de forma clara.

Aunque exceda el objeto del presente estudio, no podemos concluir este apartado sin añadir que posteriormente esta poesía kabilia ha ido evolucionando,

como ya se apreciaba en la obra de Si Mohand(3) que, conservando el léxico y el simbolismo tradicional, utilizó ya una temática cercana al tabú (prostitución, alcohol, drogas, abandono de la religión, etc.), además de referirse a las mujeres apartándose ya de los cánones de la poesía clásica. La nueva poesía ha integrado además las reivindicaciones identitarias, de modo que "la poesía kabilia contemporánea es francamente política y militante" (Bounfour 1999: 71).

Como ejemplos de autoras kabilias contemporáneas podemos citar a la escritora Lynda Koudache(4) así como a las cantantes Nouara, Hnifa "la poetisa maldita, rebelde" o Djura entre otras.

4. El *izli*: problemas de definición

Antes de pasar a describir las características propias del *izli* conviene hacer una serie de aclaraciones terminológicas. Originariamente la raíz *zl* hacía referencia al canto, aunque esta acepción no se ha conservado salvo en zonas aisladas como en Mzab o Nefusa.

El término *izli,* es panbereber aunque apenas se utilizaba en la Kabilia donde era más frecuente el uso de *asefru,* término mucho más amplio por englobar a diferentes géneros poéticos. Sin embargo en otras zonas berberófonas como en el Medio Atlas o en el Rif sí es habitual utilizar el término *izli,* para referirse a composiciones realizadas indistintamente por hombres o mujeres (Basset1920: 339-340):

> Es un término genérico, empleado en muchas regiones bereberes, que sirve para designar a toda pieza poética corta, sobre un tema cualquiera, creado para ser cantado o no […]. Es una poesía corta, o más bien una frase corta en prosa rimada, que expresa bajo forma de imagen, un pensamiento bastante simple. […]. Este género poético es esencialmente popular. […]. [Respecto a las mujeres] muchos son obra suya […] Las alegrías y tristezas de la vida más frecuentemente tratadas

(3) Si Mohand Ou Mhand, poeta y filósofo kabilio de mediados del siglo XIX. Véase *e.g.* Mammeri, Mouloud (1969): *Les isefra: poèmes de Si Mohand-ou-Mhand: texte berbère et traduction,* Paris, F. Maspero.

(4) Autora de la primera novela en kabilio escrita por una mujer en 2009 y titulada *Aâecciw n tmes.* Lynda Koudache también es conocida porque en 2006 en una entrevista para *La Dépêche Kabyle* declaró "yo soy un ser humano antes que una mujer" en: http://www.depechedekabylie.com/cuture/19622-je-suis-etre-humain-avant-detre-femme.html, año 2014.

> son las que provienen del amor. Se canta al amor en sí mismo, su profundidad, su poder, su tiranía, la imposibilidad de resistirse a él. A cada instante vuelve a los *izlan* la antigua idea de que el amor es una enfermedad temible.

Para Peyron (2003: 2, § 1) "se trata de dos (ocasionalmente de cuatro) versos, a menudo con rima interna o al final del hemistiquio, con sentido completo. Es la forma poética básica entre los amaziges de Marruecos central, género esencialmente consagrado a la casuística amorosa aunque existan *izlan* (pl. de *izli*) históricos y didácticos", mientras que en la Kabilia,

> Se usa este término en plural, *izlan,* en la región de Akfadou (tribu de los At Manṣur) para designar a los cantos ejecutados exclusivamente por coros femeninos durante las fiestas. […] Tienen la particularidad de cantarse las vísperas festivas que preceden a la celebración de una boda, de una circuncisión, del nacimiento de un niño. La fiesta comienza siempre por los *izlan* que duran a veces varias horas, a continuación viene el *urar*, momento en que cada uno puede bailar al son de aires más alegres cantados por coros de hombres.
>
> (Peyron 2003: 5, §§ 28-29, nota de Oudjedi)

Según otros autores, se utiliza el término *aḥiḥa*(5) para designar a un tipo de cantos femeninos de los Aït Issaad de temática exclusivamente amorosa, ya sea de felicidad o de rechazo, mientras que el término *izli* tendría una acepción más general no ciñéndose solo a los cantos de temática amorosa (Mahfoufi 2006: 131-132), puesto que se emplea en otras zonas kabiliófonas, como en el caso citado anteriormente de la región de Akfadou.

Todo apunta sin embargo a que cuando se hable de *izli* en la Kabilia, se haga referencia a la poesía anónima creada por las mujeres (Bounfour 2008:6), a pesar de que no haya unanimidad en cuanto a la temática de estos cantos.

El *izli* se diferencia también del *taqsiṭ* (pl. *tiqsiḍin*) en que este último es un poema oral de autor conocido y de prestigio, que desempeña el papel de portavoz del grupo en el exterior. Los *tiqsiḍin* son poemas largos que sólo estos

(5) Dallet, J.M. (1982): *Dictionnaire kabyle-français*, París: Bajo la raíz *ḥ*, define *aḥiḥa* como "canción de amor, canción libertina". En este sentido Mahfoufi (2006: 131) añade que ciertos autores utilizan este término como sinónimo de *izli*. Nosotros en el presente trabajo también vamos a considerar ambos términos como sinónimos, puesto que lo que pretendemos resaltar es su contenido y no la polémica terminológica.

profesionales son capaces de conocer en su integridad. Se inician y terminan con una invocación al Profeta y persiguen un objetivo concreto, ya sea convencer, legislar o predicar. Representan el discurso oficial de la sociedad y tratan de asuntos como la religión, el destino o los grandes sucesos colectivos, entre otros, todo ello adornado con palabras que los aleja de la realidad, reflejada más fielmente en el *izli* que, creado generalmente por autores anónimos y no profesionales, refleja sentimientos individuales y "mitos y valores intemporales" (Yacine 1990: 16-17).

Recientemente además se está empleando también la versión femenina del término, *tizlit* para designar a una canción (Ayt Ferroukh 1993: 9).

No obstante, independientemente de la cuestión terminológica, en el presente estudio, donde lo que más nos interesa es analizar el contenido de la poesía femenina, nos vamos a centrar en la definición del *izli* como "poema de corta dimensión y temática exclusivamente sentimental o erótica" (Yacine 1990:15). En este caso, se trata de un género fácilmente reconocible por su forma de dístico o pareado de dos versos heptasílabos, agrupados frecuentemente de seis en seis, aunque esta estructura puede variar. Los versos pares riman siempre entre ellos. No obstante, esta forma clásica no es fija y pueden darse otro tipo de combinaciones, por lo que todos los *izlan* entrarían en la categoría más amplia de *isefra,* mientras que no todos los *isefra* pueden ser considerados *izlan,* ya que estos últimos se distinguirían del resto por su temática y sentido. Se trata de composiciones, inventadas y generalmente destinadas a ser cantadas por mujeres, cargadas de un enorme simbolismo en el que se entremezclan continuamente elementos masculinos y femeninos. Estos cantos se caracterizan por repetir indefinidamente una misma frase melódica, en general de dos partes, que corresponderían a los dos versos de un dístico, por ello se prefiere que ambos tengan el mismo número de sílabas, es decir, siete. Sin embargo, esta preocupación por la forma procede de la intervención de poetas profesionales que también compusieron *izlan*. Lo habitual, sin embargo, es que surjan espontáneamente del pueblo, que simplemente sigue esta forma como modelo, y prioriza la expresión de los sentimientos.

Si bien el *izli* no ha sido suficientemente valorado en las recopilaciones sobre poesía kabilia, lo cierto es que ha jugado un papel importante en el seno de la sociedad, puesto que al alejarse de la poesía culta u oficiosa constituye un reflejo más fiel de la sociedad de la que surge para desempeñar una función

específica.

4.1. Características del *izli*

Vamos a ceñirnos aquí básicamente a las composiciones femeninas dedicadas a expresar sentimientos de amor, *tayrri* o *aḥmal,* pero también de aversión, *ayuccu*. Existe una idea bastante extendida que presenta el amor en la sociedad kabilia tradicional como un tema tabú del que no se puede hablar. Sin embargo, a pesar de ello, las mujeres cantan con profundo sentimiento al amor, a su cónyuge o también a un amante, real o incluso inventado.

La sociedad kabilia, fuertemente influenciada por la idea del honor o *nif*, impone una serie de rígidas convenciones sociales que reprimen o ignoran cualquier forma de exteriorización de los sentimientos. A pesar de ello estos sentimientos acaban imponiéndose y encuentran su vía de expresión a través de los *izlan* que, plagados de sutiles matices y múltiples connotaciones, dan rienda suelta al mundo secreto de las mujeres.

De este modo los *izlan* se hacen eco del deseo reprimido al reconocer encuentros íntimos que no serían consentidos por una sociedad que solo admite una forma de canalizar el deseo individual mediante el matrimonio. En este sentido los cantos aluden a encuentros ideales en el campo, en el río o en el bosque, lugares todos ellos excluidos del dominio de la sociedad.

Otros *izlan* reflejaban el precio que ambos contrayentes pagaban por contraer matrimonio. En el caso de los hombres se recurría a la figura del pastor o *ameksa* para referirse al joven, despreocupado y soltero, que tras el enlace pasaba a convertirse en *afellaḥ* (lit. campesino), hombre adulto responsable, que ya estaba obligado a participar en un engranaje social que le atribuía un puesto determinado aunque fuese a costa de dejar a un lado su propio placer personal (Yacine 1990: 25-26). La mujer, por su parte, perdía su identidad para pasar a ser considerada únicamente madre y esposa, guardiana de unos valores tradicionales que, transmitidos de generación en generación, perpetuaban su propio estatus de dominada. Por ello en ocasiones el *izli* refleja dos figuras contrapuestas: la del futuro marido impuesto y la del elegido, permitiendo a la joven mujer encontrar una especie de revancha.

El siguiente ejemplo propuesto por Yacine (1990: 88-89, poema 14) se hace eco de la aversión que siente la mujer ante un matrimonio impuesto que no

logrará satisfacerla:

No hay perdón para mi padre	*Ur as ʒsamaḥeɣ i baba*
Que me ha dado en matrimonio a los At Warruz	*I-y-ifkan ɣer At Warruz*
La familia es honorable,	*Axxam nni d lɛali-t*
Mi marido está castrado	*Argaz nni d amedduz*
Cuantos brazaletes he llevado en mis tobillos	*Ay lsiɣ deg xelxalen*
Y no hay ningún hombre joven para mecerlos	*Ulac'ilemẓ' a-ten ihuz*

En este contexto, cualquier atisbo de pasión amorosa se consideraba una verdadera amenaza al orden establecido. En una sociedad donde todo estaba reglado, solo los sentimientos escapaban del control del grupo y por ello se optaba por ocultarlos aún cuando esto fuese en contra de la propia naturaleza humana.

En la recopilación de Hanoteau (1867), hay una parte dedicada a poesías sentimentales lo cual es sorprendente si se tiene en cuenta que sus informantes solo pudieron ser hombres. Este hecho pone de manifiesto que antes de la conquista colonial los sentimientos no estaban tan reprimidos. En la antigüedad, con anterioridad al Islam, las mujeres bereberes gozaban de gran libertad, enorgulleciéndose de llevar en sus tobillos tanto anillos de cuero como hombres con los que habían mantenido relaciones(6). El Islam y otra serie de circunstancias históricas, como la ocupación francesa, fueron endureciendo el rigor en la aplicación de las normas tradicionales como forma de autodefensa ante las agresiones extranjeras, lo cual se tradujo especialmente en un recorte drástico de las libertades femeninas.

Basta con echar un vistazo a la *Riḥla* de Al-Warthilani, morabito kabilio del siglo XVIII para tener un retrato más exacto de la sociedad anterior. Este autor denunciaba entre los kabilios "la ignorancia de las sanas prescripciones de la ley islámica [que] había engendrado un relajamiento de las costumbres contra el que había que reaccionar" (Hadj-Sadok 1951: 368). Con referencia a las mujeres señalaba que no llevaban velo, que tenías los brazos y las piernas desnudos y que se mezclaban con los hombres durante las fiestas religiosas para "consagrarse a la fornicación durante dos o tres días". En su opinión este

(6) Hérodote: *Histoire,* Livre IV, Melpomène: 176 "Celle qui a le plus est considérée comme la plus méritante puisqu'elle a été aimée par le plus d'hommes" (Citado por Yacine 1990:65).

"libertinaje" estaría incluso justificado por la pervivencia de las saturnales y de los antiguos ritos de "prostitución sagrada" (Hadj-Sadok 195: 368-369).

Íntimamente relacionado con las pasiones y sentimientos aparece el tema de la magia, como única justificación de lo inexplicable y de muchos de los males sociales. De hecho, la pasión amorosa se justificaba en ocasiones como un fenómeno relacionado con las fuerzas ocultas. La persona enamorada era considerada como alguien que había sido presa de un encantamiento o que había perdido el sentido común y por ello en muchos *izlan* aparecen referencias a talismanes, filtros amorosos, encantamientos o *marabouts* intercesores. Existía la creencia de que la impotencia masculina no era debida a ningún problema físico ni psicológico del hombre sino que era la consecuencia de prácticas femeninas contra los hombres (Yacine 1990: 28). En todo esto subyace siempre la idea de que la dominación masculina se ve amenazada por la habilidad de la mujer para manejar las fuerzas invisibles.

En el siguiente *izli*, presentado por Yacine (1990: 130-131, poema 58) se hace una referencia expresa al uso de talismanes:

Contraje un mal de hielo	*Helkeɣ lehlak d asemmaḍ*
Un invierno frecuentado por brumas	*CCetwa mi yezga ulemlum*
¡Cuántos remedios he tomado	*Ay uqmeɣ deg seflawen*
Cuantos talismanes he llevado!	*Rniɣ ṭṭelba ʈʈaṛun*
Madre, mi querida madre	*Yemma taɛzizt-iw yemma*
Mal que se cura se reconoce	*Yeṭban bnadem iḥellun*

En este tipo de ejemplos se puede apreciar cómo los *izlan* constituían una especie de código mediante el cual expresar todo aquello que no podía decirse abiertamente y que era preciso exteriorizar de algún modo. Con este fin, utilizaban una mitología común en todo el Mediterráneo y una simbología socialmente tolerada recurriendo con frecuencia para canalizar la libido a imágenes que al ser admitidas por todos la "limitan" (Yacine 1990:28). Los motivos más recurrentes eran: la naturaleza o *lexla*; la rivera o *asif*; la fiesta o *tameɣra*; los pastores o *imeksawen*, el león o *izem* y el caballo o *lxil* como símbolos de la virilidad masculina; la perdiz o *tasekkurt* y la paloma o *titbirt* para referirse a la belleza femenina; la amargura de la adelfa o *lili*, como contraposición de lo bello y lo amargo o de la atracción y la repulsión, etc. La

distinción masculino-femenino implica a su vez una serie de connotaciones que se extienden sobre la realidad. Así esta poesía recurre para temas amorosos, a la unión simbólica de los contrarios: frío/calor, masculino/femenino, grande/pequeño, bello/amargo, etc. (Yacine 1990: 49).

Las mujeres utilizan estos símbolos, distintos, en ocasiones, de los empleados por los hombres, para dotarlos de nuevos sentidos y así expresar sus deseos íntimos pero también liberarse y denunciar lo que las oprime sin vulnerar las reglas de esta sociedad que las mantiene excluidas del ámbito público. Por ello ejecutan estos cantos cuando los hombres no están presentes en el interior de la casa, con ocasión de fiestas o cuando trabajan en el campo (Mahfoufi 2006: 133).

Otro de los rasgos que presenta esta poesía es el recurso al doble sentido de las palabras y el uso de términos que tratan de revalorizar el cuerpo, aunque lo máximo permitido en cuestión de erotismo sea nombrar los senos o *tibbucin*, presentándose a menudo un cuerpo tan repleto de tantos adornos que finalmente acaba oculto.

La inexistencia de preocupaciones de índole religiosa en estos poemas constituye otra característica y solo se observan algunas referencias a la religiosidad popular cuando se solicita la ayuda y protección de algún santo (Yacine 1990:39). En este sentido algunos *izlan* son similares, incluso en lo referente al esquema métrico, a las recitaciones o *dikr* llevadas a cabo en el seno de las cofradías religiosas.

Los *izlan* tampoco se ocupan de establecer reglas de moral ni de hacer alusiones a la vida pública, del exclusivo dominio masculino, entre otras razones porque el *izli* surge como forma de oposición a la rigidez social. De hecho, es la poesía más personal, la del individuo y no del grupo y, como mucho, se materializa en algunas ocasiones en forma de un diálogo entre el hombre y la mujer que, en esta ocasión, está exento de toda rivalidad entre sexos.

Las mujeres han visto en este género una vía para liberarse de unas prácticas cotidianas que las reprimen y las confinan al entorno doméstico. En este ámbito se encuentran libres de todo tipo de convencionalismo social, pudiendo recuperar su identidad individual de mujeres y desvelar sus deseos más personales. A pesar de esto, paradójicamente, en ocasiones las mujeres también aprovechan la poesía para expresar su conformidad con los valores establecidos del sistema que "consideraba a los hombres los mayores y a las

mujeres las menores" (Kherdouci 2011: 380), lo cual era percibido como algo natural por ellas mismas. Esto podría deberse a que como señala Bourdieu "los dominados aplican categorías construidas desde el punto de vista de los dominantes a las relaciones de dominación haciéndolas aparecer así como naturales" (1998:41).

Los siguientes ejemplos reflejan los miedos de las mujeres, pero también su rebeldía ante las imposiciones sociales:

La joven muchacha	*A taqcict a tamecṭuḥt*
Se aplica la henna llorando	*Ikkaten lḥenni teṭru*
Hace sonar sus pulseras	*Tesṭenṭun deg meqyasen*
Su collar perfumado con clavo	*Tazra n ssxab la tserru*
¡Hermanas queridas	*Yessetma timaɛzuzin*
Qué dura es la primera noche!	*I-gewɛaṛ yiḍ amezwaru*
	(Yacine 1990: 84-85, poema 10)

Marido mío, si yo no te acepto en absoluto	*Ay argaz m'ur ak hwiɣ*
Allí está la casa de mi padre	*Taxxamt n baba tella*
Allí tejeré finos albornoces	*Ad ẓḍeɣ abeṛnus n ṛṛqiq*
Con motivos densos como la lluvia	*Ad-d-rreɣ dduṛ am lehwa*
Allí comeré trigo y cebada	*Ad ččeɣ irden ṭ-ṭemẓin*
Y superaré el mal matrimonio	*Ṛtiḥeɣ i zzwaǧ n tmara*
	(Yacine 1990: 102-103, poema 28)

Estos cantos no podrían llegar a comprenderse sino es en el seno de la sociedad que los vio nacer, ya que reflejan también la posición de la mujer dentro del propio grupo familiar, donde destaca la conflictividad existente entre las nueras y las suegras.

Algunas recopilaciones de *izlan* ponen claramente de manifiesto cómo estos poemas "establecen un orden en oposición al orden establecido" (Yacine 1990:58). Son el medio al que recurren las mujeres para denunciar la condena que les supone obedecer a lo estipulado por el grupo. Así lo demuestran los siguientes versos, bastante reveladores:

Madre cómo hacer	*A yemma amek ara s-geɣ*
Con el que me ha tomado y besado	*I-win i-y-iṯṯfen issudun*
¿Enojarme y expulsarlo?	*S wurfan maday t-rriɣ*

Pero sus ojos me dan pena	*Iɣaḍ iyi bu laɛyun*
Si digo sí una vez temo	*Ugadeɣ a-s-qebleɣ yibbwas*
Que del pueblo me destierren	*Si taddart ad iyi nfun*

(Yacine 1990: 114-115, poema 40)

No hay perdón para mi padre	*Ur as ṭsamaḥeɣ i-baba*
Que me ha dado en matrimonio a mis espaldas	*I y'ifkan ur ɛlimeɣ*
Ellos estaban a punto de concluir	*La qqaṛen lfatiḥa*
Y yo escuchaba desde el umbral	*Deg-gwemnaṛ la ṭḥessiseɣ*
Pero, juro sobre la cabeza de mi hermano mayor:	*Ggulleɣ s lɛazzat n dadda*
Jamás haré prosperar su casa (la del futuro marido)	*Taxxamt-is ur ṭ-ɛmiṛeɣ*

(Yacine 1990: 82-83, poema 7)

En estos versos se puede apreciar claramente como la mujer se siente impotente frente a los designios del grupo de hombres encargados de decidir su destino, mientras ella solo puede permanecer impasible escuchándolos desde el umbral. Ella, en cierto modo, "no puede cambiar las reglas del juego pero puede negarse a jugarlo" (Yacine 1990:58).

5. Conclusión

La poesía creada por mujeres está prácticamente ausente en las principales recopilaciones de poesía kabilia. Una excepción sería Hanoteau que en 1867 subrayó el protagonismo de las mujeres a la hora de componer las canciones que interpretaban durante las fiestas o mientras trabajaban. Otros autores como Henri Basset, y más recientemente Bounfour, hablan de la presencia de la mujer en la poesía, pero refiriéndose a ellas como motivo o tema poético y no como creadoras.

Las recopilaciones no incluyen generalmente esta poesía femenina al considerar que los *izlan* creados por las mujeres no tenían el mismo valor que la poesía culta e institucionalizada.

Ante este vacío surgen obras como *La guerre des femmes* de Nejma Plantade o *L'izli ou l'amour chanté en Kabyle* de Tassadit Yacine, ambas publicadas en 1988, que van a tratar específicamente del papel desempeñado por la mujer kabilia en el ámbito poético, reivindicando su protagonismo y revelando su discurso hasta ahora silenciado.

A través de sus cantos, las mujeres se expresan con su lengua cotidiana pero dotándola de nuevos significados y connotaciones para evitar la censura de

la sociedad dominante.

Si bien se ha hecho sobrada referencia al carácter ritual de estas canciones, asociándolas generalmente a eventos determinados de la vida social, que justifican su realización, no obstante, lo que genera mayor interés realmente es lo que subyace en estas composiciones. Bajo el aspecto de cantos folclóricos se escondía una realidad más cruda. En un entorno asfixiante donde todo está regulado meticulosamente las mujeres solo podían acudir a esta vía para expresar sus más íntimos deseos, sus miedos o su rechazo a unas normas que las oprimen y no les permiten participar en las decisiones públicas pese a que afecten a todos los aspectos de su vida. Por ello "estas poesías quizás pierden desde el punto de vista literario pero ciertamente ganan en ingenuidad y reflejan con mucha más fuerza y verdad, las ideas, los sentimientos, los prejuicios y las pasiones de las masas"(Hanoteau 1867: Prefacio, II).

Esta poesía femenina ha jugado un doble papel contrapuesto: por un lado confirmaba el orden dominante preestablecido y por otro lado denunciaba sus injusticias, hipocresías y disfunciones. Gracias a la poesía las mujeres podían salir de la esfera doméstica y del estricto control social, asimilando simbólicamente esta toma de la palabra con la toma del poder, gracias a una vía socialmente admitida. De este modo cada mujer podía ser ella misma, pasando del "nosotras" al "yo", dejando de representar el exclusivo papel de esposas dependientes del marido. Incluso, si algunas llegaban a ser famosas, conseguían invertir la jerarquía ya que sus maridos pasaban a ser conocidos por referencia a ellas (*el marido de la poetisa X*, *de la cantante X*), cuestionándose la tradicional dominación masculina (Yacine 1999:2- 3).

Si bien algunos autores como Rabia han querido reivindicar el papel de estas mujeres aludiendo a la idea de un "silencio aparente", no se puede olvidar que esta apariencia ha sido la causante de tener que recurrir a otras vías de expresión distintas al diálogo abierto. Por muy idealizado que queramos mostrar este último recurso de las mujeres kabilias para alzar su voz no podemos ignorar que la sociedad tradicional realizaba un reparto de roles entre hombres y mujeres que apartaba a estas de toda función que no fuera la de madre de familia y esposa. Este orden, que algunas incluso habían interiorizado, no es un orden natural sino un orden impuesto por la presión social, por más que queramos ver en el contexto histórico o en las diferencias biológicas una justificación del

mismo.

Sin embargo la situación ha evolucionado y ya las mujeres kabilias han salido de ese ámbito cerrado y han dejado oír su voz con fuerza. Pioneras como Taos Amrouche, Hnifa, Nouara Djura o Lynda Koudache han ido abriendo camino y ya son muchas las jóvenes kabilias que han roto un silencio de siglos y que alzan su voz más allá de las fronteras de su tierra natal. El camino iniciado es largo y aún queda mucho por andar pero una vez dados los primeros pasos esta marcha ya es imparable.

BIBLIOGRAFÍA

ABROUS, Dahbia (2004):"Kabylie: Littérature", en *Encyclopédie Berbère,* Vol. *26* | *Judaïsme – Kabylie*, pp. 4071-4074 (paginación electrónica 1-5). Aix-en-Provence: Edisud. [En línea 01/06/2011, consultado el 22/05/2014. URL: http://encyclopedieberbere.revues.org/1434]

AMROUCHE, Jean (1988 [1939]): *Chants berbères de Kabylie.* París: Éditions l'Harmattan. Préface de Mouloud Mammeri, textes réunis, transcrits et annotés par Tassadit Yacine.

AYT FERROUKH, Farida; Michael PEYRON; Nadia MÉCHERI-SAADA(1993): "Chants", en *Encyclopédie Berbère,* Vol. *12* | *Capsa – Cheval*, pp. 1862-1875 (paginación electrónica 1-14). Aix-en-Provence: Edisud. [En línea 01/03/2012, consultado el 22/05/2014. URL: http://encyclopedieberbere.revues.org/2102].

BASSET, Henri (1920): *Essai sur la littérature des Berbères.* Argel: Jules Carbonel.

BOURDIEU, Pierre (1998): *La domination masculine.* París: Seuil.

BOUNFOUR, Abdellah (1999): *Introduction à la littérature berbère. 1. La poésie*. París-Lovaina: Éditions Peeters, Colección M.S. Ussun amaziɣ, 12.

BOUNFOUR, Abdellah (2008):"Littérature berbère traditionnelle", en *Encyclopédie Berbère,* Vol. 28-29 | *Kirtēsii – Lutte,* pp. 4429-4435 (paginación electrónica 1-7).Aix-en-Provence: Edisud. [En línea 01/06/2013 consultado el 27/04/2014. URL: http://encyclopedieberbere.revues.org/355].

CORTÉS, Julio (2005): *El Sagrado Corán*. *Versión castellana*. San Salvador: Centro Cultural Islámico Fátimah Az-zahra

HADJ-SADOK, Mohammed (1951): "À travers la Berbérie Orientale du XVIIIe Siècle avec le Voyageur Al-Warthîlânî", en *Revue Africaine*, n. 428-429, pp. 315-399. Argel: Société Historique Algérienne.

HANOTEAU, Adolphe (1867):*Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura.* Argel, Bastide Libraire Éditeur.

HANOTEAU, Adolphe et LETOURNEUX Aristide (reed. 2003 [1873]): *La Kabylie et les coutumes kabyles*, tomos II y III. París: Édition Challamel.

KHERDOUCI, Hassina (2011):"Poésie et chansons féminines berbères de

tradition orale", en *Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi.* Vol. 1, *Pluralità e dinamismo culturale nelle società berbere attuali,* pp. 377-388. Nápoles: Università degli Studi di Napoli L'Orientale.

LACOSTE-DUJARDIN, Camille (1998): "Mujeres bereberes: del rigor patriarcal a la innovación", pp. 29-41, en *Mujer Tamazight y fronteras culturales.* Melilla: Servicio de Publicaciones Consejería de Cultura, Educación y Deporte.

MAHFOUFI, Mehenna (2006):*Chants de femmes en Kabylie. Fêtes et rites au village.* Argel: Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques (CNRPAH).

OUSSEDIK, Tahar (2005): *Des héroïnes algériennes dans l'histoire.* Argel: Enag Editions.

PEYRON, Michael; Salem CHAKER; T. OUDJEDI (2003): "Izli", en *Encyclopédie berbère*, 25 | *Iseqqemâren – Juba*, pp. 3828-3832 (paginación electrónica 1-6). Aix-en-Provence: Edisud .[En línea 1/06/2011 consultado el 27/10/2014 URL: http://encyclopedieberbere.revues.org/1459]

RABIA, Boualem (1993): *Recueil de poésies Kabyles des Aït Ziki. Le Viatique du barde.* París: L'Harmattan/Awal.

YACINE, Tassadit (1990): *L'Izli ou l'amour chanté en Kabyle.* Argel: Bouchène-Awal.

YACINE, Tassadit (1999): "Femmes et espace poétique dans le monde berbère", en *Clio. Histoire, femmes et sociétés,* Vol. 9, paginación electrónica 1-9. Éditions Belin. [En línea 22/05/2006, consultado el 22/05/2006 URL: http://clio.revues.org/287].

YACINE, Tassadit (2011): "L'art de dire sans dire en Kabylie", en *Cahiers de littérature orale*, n.70, 67-86, paginación electrónica 1-13. París: INALCO, [En línea 17/03/2013, consultado el 15/04/2014 URL: http://clo.revues.org/1271].

العجائبي في الرحلة العربية

خديجة هلال العتيبي
جامعة أبوظبي– الإمارات العربية المتحدة

BIBLID [1133-8571] 23 (2016) 47-57

Resumen: "*El elemento maravilloso en la literatura de viajes árabe*". Este artículo aborda un concepto muy relevante en la cultura árabe, el de lo maravilloso, y estudia algunas de sus manifestaciones en los libros de viajes árabes, algunos de cuyos textos acogen con fruición dicho fenómeno, que constituye un terreno fecundo para la narración de historias de carácter maravilloso, y garantiza el interés por parte de los lectores, lo cual viene a reflejar uno de los aspectos de la mentalidad árabe a lo largo de la época medieval.

Palabra clave: Lo maravilloso, el viaje árabe.

Abstract : « *The wonderful element in Arabic travel books* ». This article approaches a very relevant concept in Arab culture, that of the wonderful element, discussing some of its manifestations in Arabic travel books. These books welcome this phenomenon in a painstaking way, which constitutes a fertile ground for storytelling. The marvelous character of the stories guarantees interest on the part of readers and reflects one of the aspects of Arab mentality througout medieval times.

Keywords:. Wonderful element, Arabic travel books.

ملخص المقال: يهتم هذا المقال بوضع اليد على مفهوم متميز في الثقافة العربية ألا وهو مفهوم العجيب، والوقوف على بعض تمظهراته في الرحلة العربية التي احتفت بعض نصوصها أيما احتفاء بهذا المفهوم؛ إذ كانت مجالا رحبا لسرد الأخبار ذات الطابع العجائبي، وضمنت لها تلقيا على مستوى القراءة، وذاك ما قد يعكس جانبا من جوانب العقلية العربية على امتداد العصر الوسيط

كلمات مفاتيح: العجيب– الرحلة العربية

للعجيب حضور متميز في الثقافة الإنسانية، وهو يؤشر على مرحلة من مراحل تطورها ورؤيتها لما حولها. ولم تسلم الثقافة العربية الإسلامية باعتبار كونيتها من تداول ومعايشة هذا المفهوم، والكتابة عنه.

يظهر مفهوم لفظ العجيب في ذخيرة العرب المعجمية ونعني به لسان العرب لابن منظور بالمعنى التالي: "العُجْب والعجَب إنكارُ ما يَرِدُ عليكَ قلّة اعتياده. وجَمْعُ العجَب أعْجابٌ (...) وقصةٌ عجبٌ، وشيءٌ مُعجِبٌ إذا كان حسنًا جدا. والتعجُّبُ أنْ ترَى الشيءَ يُعجبُكَ، تظنُّ أنكَ لم ترَ مثلَه."[1]

وواضح من خلال تعريف ابن منظور للعجيب أنه يقوم على أساسين: أول هو منطق الإنكار، فالعجيب هو الذي ينكره الناس، والثاني هو منطق الاستحسان، فالعجيب هو ما استحسنه الناس وراق إعجابهم. أما الميسم المهم في تعريف العجيب فهو قلة اعتياده وخروجه عن منطق المألوف، وذاك ما قد تشترك فيه أغلب التعريفات، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية، والذي جاء فيه: "العَجَبُ روْعةٌ تأخذُ الإنسانَ عند اسْتعظامِ الشيءِ، يُقال: هذا أمرٌ عجَبٌ، وهذه قصة عجَبٌ، وعجَبٌ عُجّابٌ: شديدٌ للمبالغة."[2] وعلى كثرة التعجب ومدارجه تتكاثر صيغه وألفاظه المشتقة من الأصل الثلاثي، وعليه نجد صيغة عاجب الدالة على دوام حالة العجب واستمراريتها نظرا لفعله العميق في النفس. وعجاب وعجاب (بتشديد الجيم) دالة على شدة العجب ووصوله أعلى المراتب مع تأكيد صيغة المبالغة والإثبات وتأكيد حقيقة الأمر المتعجَّب منه.

ويحفل الشعر العربي القديم بهذه الألفاظ، من بين ذلك ما جاء على شكل أعاجب وأعاجيب، والواردة في قول الشاعر:

وفي الأرض تحْيا بالحجارة والزند أعاجيب لا تُحصى بخط ولا عقد[3]

وأعاجيب في هذا السياق جمع لأعجوبة على غرار أحدوثة وأحاديث.

(1) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت. ج. 4، ص. 259 - 260 (مادة عجب)

(2) لسان العرب (مادة عجب)

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998، ج 2، ص 27

وثمة صيغة بعيدة عن هذا المعنى تمتح من الثلاثي وهي العُجب بمعنى الزهو والخيلاء.

مع ابن فارس في مجمل اللغة نجد مساواته بين العجيب والعجاب فهما الأمر الذي يُتعجب منه، وأما العجّاب فأكثر منه.[4] وذاك ما أشّر عليه الخليل ابن أحمد الفراهيدي في قوله: "أما العجيب فالعجب، وأما العُجاب فالذي جاوز حد العجب، مثل الطويل والطُّوال. ونقول هذا العجب العاجب، أي العجيب. والاستعجاب شدة العجب."[5]ومع مخصص ابن سيدة الذي عُرف بعمقه اللغوي نجده يعرّف العجيب قائلا: "العُجب والعَجب إنكارُ ما يرِد عليك لِقلة اعتيادِه..."[6]

والراجح أن صيغة العجب تدعو إلى المبالغة بالنظر إلى ما يعتري الإنسان جراء الاندهاش ومجابهة غير المعتاد وغير المألوف، وذاك ما قد يدفعه إلى وصف الشيء بالعجيب، هناك إذن اقتران بين كثرة الصيغ اللفظية الدالة على العجيب وبين المبالغة في وصفه وتهويله، وإن اختلفت الصيغ (عجب، عجْب، عَجب، عجيب، عجاب، عجّاب...) فإن المعنى واحد هو التعبير عن ضرب من الاستنكار أو الاستحسان، إضافة إلى التأشير على تفاوت درجات العجيب، ووقعه على النفس البشرية.

بل إنه عرف نقلة نوعية عبر التنظير له، مهمة تكفل بها زكرياء القزويني في كتابه عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، الذي حاول بين ثناياه التمييز بين لفظي العجيب والغريب، مع إدراك غاياتهما وهي "التفكر في المعقولات، والنظر في المحسوسات، والبحث عن حكمتها وتصاريفها، ليظهر له حقائقها، فإنها سبب اللذات الدنيوية والسعادات الأخروية."[7] وقد عرّف القزويني العجيب بالقول: "العجَب الحيرة تعْرض للإنسان لِقصوره عن معرفة سبب الشيء، أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه."[8] ومثّل لذلك بخلية النحل التي يصيب العجبُ كلَّ من لم يرها من قبل، يقول: "مثاله أن الإنسان إذا رأى خلية النحل، ولم يكن شاهده قبل، لكثرت حيرته، لعدم معرفة فاعله، فلو علم أنه مِن عمل النحل لتحيّر أيضا من حيث إن ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدسات... فهذا معنى العجب، وكل ما في العالم بهذه المثابة."[9]

بالنسبة للقزويني فكل شيء في الكون يدعو إلى العجب تماما كخلية النحل، وحده الاعتياد على الشيء وألفته هو ما يُخرجه من مجال الحيرة والاندهاش إلى الطبيعي. فما من شيء "إلا وفيه من العجائب ما

(4) مجمل اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1986، ج 3، ص 651.

(5) كتاب العين، الخليل بن أحمد، تحقيق مهدي المخزومي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1988، ج 1، ص 235.

(6) المخصص، تحقيق مصطفى السقا وحسن نصار، معهد المخطوطات، جامعة الدول العربية، ط 1، 1985، ج 1، ص 205.

(7) زكريا القزويني، عجائب المخلوقات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2000، ص 8.

(8) المصدر نفسه، ص 10.

(9) المصدر نفسه، ص 9

لا يحصى، وإنما سقط التعجب هنا للأنس وكثرة المشاهدة."[10]

والعجيب في هذا السياق المرتبط بالقزويني مختلف تماما عن نظيره لدى ابن منظور الناشئ عن إنكار الشيء أو استحسانه، بل هو رد فعل نفسي أساسه الحيرة، ومرده قصور فكر المتلقي عن معرفة الأسباب المفسرة له باعتبار أن الحيرة هي شكل من أشكال العجز عن الفهم وقصور المعرفة على الإحاطة بالشيء، ولا يزول العجز إلا بالعلم والمعرفة.

والراجح أن الإحساس بالعجيب مرتبط بالمتلقي أكثر من ارتباطه بالنص العجيب، والحال أن هذا المتلقي يقف أمام العجيب مواقف تختلف من واحد لآخر:

فإما أنه يرفض تماما وبشكل قطعي هذا العجيب، بدعوى استحالة وقوعه وذاك ما يقوده إلى وصفه بغير الممكن، وبضرب الخيال وبسحر الساحر.

وإما أنه يقبله قبولا حسنا بدعوى أنه كرامة ولي أو خارقة من الخوارق، أو أنه يرفض الظاهرة ويتكيف معها بشكل تزول معه الحيرة والعجب.

وقد ارتبط العجيب في الثقافة العربية الإسلامية بالشعر أيما ارتباط، إذ عد النقاد العرب القدامى الشعر ذا خصيصة عجائبية، وأول من يُظهر ذلك ابن سينا عندما أكد على أن التعجيب هو ما يثير الانفعالات التخييلية أو يفرض الإذعان على المتلقي، ويحْمل النفس على الانفعال، والعجب الدهشة لحسن التشبيه، وهو أشد ارتباطا بالشعر الذي يقال لإحداثه فقط. ولدى الجرجاني أن إثارة العجيب تكون نتيجة وجود شيء في غير مكانه، وإيجاد شيء لم يوجد ولم يُعرف من أصله في ذاته وصفاته."[11]

مع البلاغي الأندلسي حازم القرطاجني نجد التأكيد على الربط بين الشعر والتخييل وإحداث التعجيب، مع الاستئناس بمفهوم المحاكاة، فهو يحصر التعجيب في حركة النفس التي يقوى انفعالها وتأثرها إذا اقترنت بحركتها الخيالية، ويقول: "كلما اقترنت الغرابة والتعجيب بالتخييل كان أبدع." [12]

وواضح إلحاح هؤلاء النقاد الثلاثة على أهمية التخييل والصور البيانية النادرة المتناسبة والمحاكاة البعيدة عن الصدق والغرابة على إحداث عنصر التعجيب الذي يعد غاية غايات الشعر الجيد.

قضية أخرى في نفس السياق ناقشها أكثر من ناقد هي نسبية العجيب، وتفاوته من ثقافة إلى أخرى، فما قد يبدو عجيبا لدى قوم، ليس كذلك عند أقوام آخرين، وذاك ما يعضد فكرة أن العجيب مرتبط بالمتلقي أكثر من ارتباطه بالظاهرة. وفي هذا الإطار يقول أحد مُنظّري العجائبي وهو تزفيطانتودوروف: "يكمن الفانتاستيك في القارئ وليس النص، أي التأويل وليس الكتابة."[13]

ويفرق تودوروف بين العجيب والغريب بالتأكيد على أن الغريب هو الذي تبدو أحداثه فوق طبيعية

(10) المصدر نفسه، ص 13.

(11) المصدر نفسه، ص 13.

(12) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق عبد العزيز خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1981، ص 90.

(13) مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، دار الكلام، الرباط، 1993، ص 11.

على مدار الحكاية، وفي النهاية تلقى تفسيرا عقلانيا،[14] وهذا يعني أن الأحداث التي تبدو في البداية خارقة وغير قابلة للتفسير سرعان ما تتحول إلى أحداث عادية مفهومة، فيكون تفسيرها حينئذ إما الاحتماء بتفسير أن هذه الأحداث لم تقع فعلا أو تكون نتيجة تخيلات ناتجة عن أحلام أو هلوسات أو نتيجة صدفة.

ارتبط العجائبي عموما في الثقافة العربية الإسلامية بأخبار المذكّرين وقصصهم، وكذا الروايات والحكايات التي كان يروّجها القصاص بين أوساط العوام، خصوصا بعد انفتاح الثقافة العربية على نظيرتها الفارسية التي أفرزت دخول نصوص سمتها الأساس هو الخيال ككتاب كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة، كما اندست كثير من الإسرائيليات ضمن هذه الروايات، وبقيت مصدرا لا ينضب من مصادر اللامعقول العربي، إضافة إلى حضور رواة مشهورين في الثقافة العربية الإسلامية كان لهم دور بارز في هذا السياق، ومن بينهم ابن هشام صاحب السيرة، والجاحظ، والمسعودي، وابن خرداذبة، والشعبي صاحب كتاب سير الملوك... وتهدف هذه المؤلفات الشهيرة إلى الجمع بين الإفادة والمتعة. وفي هذا السياق يذكر ابن رشد: "وليس هناك واضع ناموس لا يستعمل القصص المخترعة؛ لأنها ضرورية للعامةفي تحصيل السعادة."[15] ويحيلنا هذا القول على أهمية القصص العجائبية المخترعة في الثقافة العربية، فقد كانت ضرورة ومجالا لتحقيق الإمتاع والمؤانسة بتعبير أبي حيان التوحيدي، كما كانت له ضرورة سياسية متمثلة في تحويل عامة الناس عن القضايا الأساسية للدولة. على أن هذا الشيوع والتسامح مع العجائبي والشفهي لم يُخفِ بعض الإنكار له، وربطه البعض ببروز الأدبين الرسمي والشعبي، وخص بعضهم تداول النصوص الغرائبية الخرافية بين الطبقات الاجتماعية المتدنية وحدها دون غيرها، في حين ظلت الثقافة العالِمة منتشرة بين علية القوم، وذاك ما يفسره عدم اهتمام مجموعة من النقاد العرب المرموقين بهذا الأدب الغرائبي، والجاحظ عينه باعتباره أحد رموز الأدب العربي يَقصر أحد عناوين أبواب كتابه الحيوان على "باب من ادعى من الأعراب والشعراء أنهم يرون الغيلان ويسمعون غرين الجان."[16]

وقد كان مسوغ هذا الاهتمام بالكتب ذات الطابع الغرائبي هو إغراقها في الخيال وهي من الفنون الأدبية الشعبية الشفهية التي لا طائل من ورائها، وقد تدخل في باب ما يشغل عن ذكر الله.

تحتوي كتب الرحلة على الكثير من الوقائع والأحداث التي تسمح بتوسيع دائرة الحلم وتخطي العقل إلى ما وراءه، لتصبح الرحلة نتيجة ما تحتويه من تعجيب وخيال سفرا في اتجاه الأقاصي إلى تخوم الغرابة، إن نصوص الرحلة بذلك هي فضاءات مفتوحة تتكشف فيها مقدرة الخيال على توسيع دوائر الممكن والمستحيل، وفيها كذلك تنكشف "كيفيات غزو الخيال والتوهم منطقة اللامعقول، حتى أنه لا يمكن أن

(14) نفس المرجع، ص 68.

(15) الضروري في السياسة، ابن رشد، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص 91

(16) كتاب الحيوان، أبو عثمان الجاحظ، الجزء 6، والمقصود هو الباب 91 من الكتاب.

يُنظر في الكلام باعتباره مصدقا به أو غير قابل للتصديق لأنه "يكرس بما يبتنيه من فريد وعجيب ومهيب مبدأ رفع عدم التصديق الذي ينهض عليه السرد عامة."[17]

إن الرحلة باعتبارها انتقالا هي حركة من المجال الضيق إلى الرحب، من المعلوم إلى المجهول، من الأليف إلى العجيب ومن الهنا إلى الهناك، هي تلبية لرغبة الكائن البشري في عدم التقيد بشروط الزمان والمكان الحتمية، هي بذلك فعل وجود وتحرر... ويلحق بفعل الرحلة فعلُ التدوين الذي يقيد التجربة، لنصبح أمام زمنين: زمن التجربة وزمن الكتابة، ولكل خصائصه وصور تشكله. ومن اللازم، في هذا السياق، الاستئناس بما كتبه سعيد يقطين عن العلاقة بين زمنين:[18]زمن سابق ولاحق، زمن مطلَق هو زمن الانتقال، وآخر لاحق مقيّد للتجربة المطلقة هو زمن تدوينها... يكون زمن التدوين أو القصّ بذلك غير منفتح على زمن خوض التجربة إلا باستحضار التذكر والحنين، تذكرٌ يسمح بنقل هذه التجربة إلى الآخرين، ليصبح فعل التدوين ذا طابع معرفي هدفه الأسمى هو نقل معرفة السابق إلى اللاحق، وذاك ما يظهر على مستويين: مستوى التلقي من الدرجة الأولى الذي ينقله الرحالة إلى باقي الرحالة اللاحقين عليه وهنا تكون الرحلة ذات طابع تعليمي، ويتجلى ذلك من خلال استفادة الرحالة الذين كانت لهم رحلات حجازية من ابن جبير الذي يعد علامة دالة في الرحلة الحجازية والذي استفاد منه ابن بطوطة نفسه. هذا إضافة إلى مستوى التلقي من الدرجة الثانية المتأتي عبر قراءة غير الرحالة للرحلة والذي ينشد من خلالها الاستمتاع بالقراءة.

ومن بين الرحلات الخيالية نذكر رسالة الغفران لأبي العلاء المعري الذي يصف من خلالها رحلته إلى العالم الآخر، على لسان ابن القارح وعبر انتقالات أربع من الجنة إلى النار والعكس، ومع كل انتقال تُروى حكايات في غاية العجائبية، كما يتحدث المعري عن لقائه بمجموعة من شعراء الجاهلية والإسلام الذين أشادوا بمقدرته الشعرية.[19] وهي رسالة/ رحلة ذاع صيتها بالمشارق والمغارب. وعلى شاكلتها –مضمونا وشكلا– رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي والتي تساءل الباحثون كثيرا عن نوعية العلاقة بينها وبين رسالة الغفران، وعن أيهما استفاد من الآخر وحاز قصب السبق، وهي رحلة قادت شاعر قرطبة إلى بلاد الجن، ناظر خلالها كبار الشعراء، وتبادلَ وإياهم الإجازات في الخطابة والنظم.[20] ويحفل الكتابان بالصبغة العجائبية، إذ يصوران عالما غير واقعي، ويرصدان أحداثا مغرقة في الخيال على مستوى الفضاء والزمان، مما يجعل المتلقي ينفعل كثيرا إزاء العملين، ولا أدلّ على ذلك من شهرتهما، واهتمام القراء والنقاد على حد سواء بهما على امتداد تاريخ الأدب العربي إلى الآن.

إلى جانب الرحلتين السابقتين المغرقتين في اكتشاف أسرار العالم العلوي، يمكن القول إن رحلات

(17) حركة المسافر وطلاقة الخيال، محمد لطفي اليوسفي، ضمن: رواد الآفاق، الرحلة العربية: المغرب منطلقا وموئلا، أبحاث ندوة الرحالة العرب والمسلمين، دورة الرباط، 2003، ص 341.

(18) "خطاب الرحلة العربي" يقطين سعيد، ضمن مجلة علامات في النقد، الجزء 9، المجلد 3، شتنبر، 1993. ص 162.

(19) رسالة الغفران، أبو العلاء المعري، دار أمواج، بيروت 1999.

(20) التوابع والزوابع، ابن شهيد الأندلسي، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، 2013.

أخرى لم تلتفت كثيرا إلى المسلك العجائبي ونخص بالذكر منها الرحلات الحجازية والسفارية، ويرجع هذا العدول عن العجائبي إلى إحساس الرحالة بثقل المسؤولية الملقاة على عاتقه، والتي تجعله حريصا على تدوين الأحداث كما هي دون استزادة أو مطاوعة لوساوس الإغراب، فالرحلة الحجازية على سبيل المثال يهيمن عليها الطابع الديني، وهي تتكفل بوصف مناسك الحج، ووصف الطريق الذي سلكه الرحالة للوصول إلى الأمكنة المقدسة، ويكون الرحالة حينها حريصا على نقل تجربته بأمانة، وهدفه تعليمي بالأساس؛ وهو تقريب المناسك من المتلقي ووصف المشاعر الدينية المتأججة. وكذلك الشأن في أغلب الرحلات السفارية التي يحرص فيها الرحالة على رصد ومتابعة الأحداث المتعلقة بالسفارة إلى بلد آخر، مما يستدعي الالتزام بصدقية الأحداث انطلاقا من التقرير الذي يقدمه الرحالة عن مهمته، ومرورا بسرد المسار وأخطار الطريق، وصولا إلى سرد مشاهدات عن تقاليد الآخر انطلاقا من مراسيم الاستقبال. وفي الغالب ما يلجأ الرحالة إلى ما سمعه من أخبار لإعطاء تجربته الرحلية الفرادة والتميز.

وإذا كانت رحلات حجازية وسفارية لم تلتفت إلى المسلك العجائبي، فإن رحلات غيرها اهتمت به، واستفاضت في رصده عبر أشكال متنوعة، ونستشهد منها بنموذجين، وذلك على سبيل التمثيل لا الحصر: الرحلة الأولى هي رحلة ابن فضلان إلى بلاد الروس والترك والصقالبة، والثانية هي تحفة الألباب ونخبة الإعجاب لأبي حامد الغرناطي الأندلسي واللتان يمكن اعتبارهما جزءً من "الجغرافية الأسطورية"[21] حيث يتمظهر العجائبي في الأساطير وفي المحكيات الشفهية الشعبية.

مع ابن فضلان نجد هذا الإعلان أن الغاية من الرحلة هي تلقين الصقالبة مبادئ الإسلام وبناء المساجد؛ سنكون بذلك أمام رحلة سفارية خلال القرن الرابع الهجري بأمر من الخليفة العباسي، ولا غرو أن تحفل هذه الرحلة بالعجائبية إبان هذا العصر (العباسي) الذي يعد أزهى عصور الحضارة العربية والذي عرف تحولات سياسية واجتماعية كبيرة، والذي سعى على امتداده المؤلفون إلى خرق أساليب الكتابة التقليدية كما ظهرت من قبل، وذلك عبر الاهتمام بموضوعات مثيرة وذات طبيعة عجائبية.

تكمن أهمية الرحلة في أدبيتها، وفي تعريفها بمناطق مجهولة (وغالبا عند التعريف بالمناطق المجهولة تلتبس المعلومة بالخرافة) فجمعت بين التاريخ والجغرافيا، كما اهتمت بواقع الأقوام البعيدة، يقول كراتشكوفسكي عنها: "لا يمكن إنكار قيمة الرحلة الأدبية وأسلوبها القصصي السلس ولغتها الحية المصورة التي لا تخلو بين آونة وأخرى من بعض الدعابة التي لم تكن مقصودة."[22]

لقد كان مسار الرحالة طويلا، وسعى على امتداد هذا المسار إلى تصوير ثقافة الشعوب المختلفة، تصوير تجاوز الواقعي إلى العجائبي، ونشأ عن طابع الاندهاش الناشئ عن الوعي بشدة المفارقة والاختلاف بين الأنا ذي المركزية الإسلامية المتفوقة، والآخر الغارق في غياهب الجهل والكفر كما يذهب إلى ذلك ابن

(21) تاريخ الأدب الجغرافي العربي، كراتشكوفسكي، ج 1، ص 51.
(22) تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص 186.

فضلان.

وقد تعددت شخصيات وفضاءات ابن فضلان العجائبية، أكدت على افتنان هذا الرحالة بكل عجيب غريب عاينه في البلدان المجهولة، ومن الحكايات العجيبة التي أوردها قصة الرجل العظيم الخلقة الذي رمى به النهر وسمع ابن فضلان أحد رفقائه يتحدث عنه فرجع بنفسه إلى ملك الصقالبة ليخبره بأمره، فكان من حديث الملك أن النهر أخرج لهم في الزمن الماضي رجلا على غير هيئة البشر، إذا نظر إليه الصبي مات وإذا نظرت إليه المرأة الحامل اطّرحت حملها.[23] وهنا يظهر أن صاحب الحكاية أسند صفات حيوانية للإنسان الذي لا يفلت منه أحد. وتُذكّرنا هذه الحكاية بحكاية شيخ البحر الذي ظهر للسندباد في رحلته الخامسة.

والواضح أن ابن فضلان يعتمد السماع، ويُسند الخبر إلى أحد رفقائه الذي حدّث به ربما عن شخص آخر، وتلك صيغة تذكّرنا بالعنعنة كما تم التعارف عليها في الأحاديث النبوية الشريفة.

ويحيد ابن فضلان مرات أخرى عن طابع الإسناد ليروي مشاهداته حتى يضمن صدقية المروي، ويحملَ المتلقي على التصديق، ومن تلك المشاهدات الشيقة ما يحكيه: "ورأيت من العجائب ما لا أحصيها كثرة، من ذلك أن أول ليلة بتناها في بلده رأيت قبل مغيب الشمس بساعة قياسية أفق السماء وقد احمرت احمرارا شديدا، وسمعت في الجو أصواتا شديدة وهمهمة عالية، فرفعت رأسي فإذا غيم أحمر مثل النار قريب مني، وإذا تلك الأصوات والهمهمة منه، وإذا فيه أمثال الناس والدواب، وإذا في أيدي الأشباح التي فيه تشبه الناس رماحٌ وسيوف أتبينها وأتخيلها، وإذا قطعة أخرى مثلها أرى فيها أيضا رجالا ودواب وسلاحا، فأقبلتْ هذه القطعة تحمل على هذه كما تحمل الكتيبة على الكتيبة، ففزعنا من ذلك، وأقبلنا على التضرع والدعاء، وهم يضحكون منا ويتعجبون من فعلنا (...) فما زال الأمر كذلك ساعة من الليل ثم غابتا. فسألنا الملك عن ذلك فزعم أن أجداده كانوا يقولون: إن هؤلاء من مؤمني الجن وكفارهم، وهم يقتتلون كل عشية، وإنهم ما عدموا هذا منذ كانوا كل ليلة."[24]

ومن بين العجائب كذلك التي يسوقها ابن فضلان حكاية ياجوجوماجوج التي وقف عليها أكثر من رحالة، والذين طلت التصورات عنهم متفاوتة ومتضاربة...

يطول بنا المقال عند استعراض الحكايات العجائبية التي حفلت بها رحلة ابن فضلان، لأجل ذلك ننتقل إلى رحالة آخر صنو ابن فضلان وهو أبو حامد الغرناطي الذي قام برحلات إلى المشرق وخراسان والشمال الأوربي وألف عنها كتابين: الأول بعنوان تحفة الألباب ونخبة الإعجاب،[25] الذي جعله في أربعة أبواب: الأول في صفة الدنيا وسكانها، والثاني في صفة عجائب البلدان وغرائب البنيان، والثالث في صفة

(23) رحلة ابن فضلان، ص 95 - 96.

(24) رحلة ابن فضلان، ص 82 - 83.

(25) تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط 1، 1993.

البحار وعجائب حيواناتها، والرابع في صفات الحفائر والقبور. أما الكتاب الثاني فقد اختار له الغرناطي عنوان المعرب عن بعض عجائب المغرب.[26]

وقد افتتن الغرناطي بالعجائبي حتى لَيمكن عده نموذج الرحلة العجائبية العربية. ومن بين الحكايات العجائبية التي اهتم بها الغرناطي مدينة النحاس[27] التي تشبه إلى حد كبير حكايات ألف ليلة، وهي حكاية وقفنا عليها لدى المسعودي في مروج الذهب،[28] والذي يذكرها في الجزء الأول من الكتاب بنفس الاسم، ويتحدث عنها في الجزء الثاني بصيغة أخرى تحت اسم مدينة "الصفر"كما تعرض لها صاحب آثار البلاد وأخبار العباد[29] تحت مسمى مدينة النحاس، ويسميها أيضا مدينة الصفر، ونجد لها ذكرا كذلك لدى ابن الفقيه في مختصر كتاب البلدان،[30]ويذكرها ياقوت الحموي في موضعين من كتابه معجم البلدان[31] تحت اسم مدينة "البهت."

وقد ألح أحد الباحثين على التعالق بين المدنية وجسد المرأة، مشيرا كذلك إلى المشابهة بينها وبين الأم في التراثين اليهودي والمسيحي قائلا: تجسد مدينة النحاس الأم كفضاء فنطازي للمتعة، الفضاء الذي يدعو الموضوع إلى الضياع في دواخله، كما ضاع أوديب في الهيام بوالدته.[32] وقد تطرقت الباحثة الأسبانية ماريا خسوس لمدينة النحاس في كتاب لها ضمن فصل المعمار في الأدب العربي، كما علق أحد الدارسين على المدينة بالقول: إنها مدينة إسقاطية تصور آمال الشعب، وترمز للأم الحنون، فهي خيالية وجنات نعيم وهمية.[33]

لقد شملت العجائبية عنصرا آخر هو صورة الآخر التي تكونت في الغالب الأعم عبر السماع ومن خلال مراكمة مجموعة من الصور النمطية حول الشعوب، خصوصا تلك البعيدة والشديدة الاختلاف.

يطالعنا أول ارتسام لصورة الآخر عن فرقة من السودان يقول عنها:"وأهل غانة أحسن السودان سيرة وأجملهم صورا، سبط الشعور، فيهم عقول وفَهْم، ويحجون إلى مكة، وأما قناوةوقوقو وملي وتكرور وغدامس، فقوم لهم بأس، وليس بأراضيهم بركة، ولا دين لهم ولا عقل، وأشرهم قوقو، قصار الأعناق، فطس الأنوف،

(26) المعرب، وضع حواشيه محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
(27) تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، ص 55.
(28) مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، ج 1، ص 14 \ ج 2، ص 262.
(29) آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا القزويني، دار صادر، بيروت 1969، ص 558.
(30) مختصر البلدان، ابن الفقيه، طبع بليدن، مطبع بريل، 1303، ص 88.
(31) معجم البلدان، ياقوت الحموي، عني بتصحيحه محمد أمين الخانجي، 1906، ص 321 - 422.
(32) Edgar Weber "Ville de cuivre une ville d'al Andalous", in *Sharq al Andalus, Anales de la Universidad de Alicante*, n 6, 1989, p 75.
(33) عليزيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص 1 و48.

حمر العيون، كأن شعورهم حب الفلفل، وروائحهم كريهة كالقرون المحرقة..."[34]

لا نتلمس في هذه الصورة الجامدة أيّ حضور للغرناطي، إذ يرسمها عن السودان وهو بعيد كل البعد عن أرضه، ويكمل هذه الصورة بأخرى عن السودان كذلك: "ومن أنواع السودان زيلع، وهم أعف أهل السودان، مسلمون يصومون ويصلون، ويحجون إلى مكة كل سنة مشاة. ومن بلاد السودان إلى الزنج والبجة مسيرة أربع عشرة سنة، يأكلون الكلاب، ويفضلونها على الغنم ويأكلون الفار."[35]

يميز الغرناطي بين هؤلاء باستحضار سمات من قبيل الأخلاق والدين وبعض الصفات الخلقية، وهي سمات تعلي أولا من شأن الأخلاق كالعفة، والشجاعة، والسيرة الحسنة على حساب الدين. كما تتراوح الأحكام بين الإيجابية والسلبية.

ويرجع تضارب كل هذه الأحكام، وضياع حقيقتها إلى أن إفريقيا كانت سرا غامضا في العصر الوسيط،[36] لذلك لم يكن من السهل نشوء تصور واضح عن أهلها، وظلت صورة مشاكلتها للبهائم والتوحش هي الغالبة.[37]

ينتقل الغرناطي، بعد الحديث عن السودان، إلى ذكر الصين والهند قائلا: "وأما بلاد الصين فهي كبيرة، وملوكها أهل عدل وإنصاف، وهم أكثر من أهل الهند أضعافا مضاعفة، وفي أرضهم نعم كثيرة، ولهم أنواع من الصنائع لا يهتدي إليها غيرهم، كالفخار الصيني والديباج، وغير ذلك، وهم يعبدون الأصنام كأهل الهند، إلا أن أهل الهند لا يأكلون الحيوان ولا ما يخرج من الحيوان كالعسل واللبن، ويحرمون على المسلمين ذبح البقر، ويبيحون لهم ما سوى ذلك، ويحترمون التجار من المسلمين غاية الاحترام، ولا يؤخذ منهم عشور في بيع أو شراء، ولا مكس، فيا ليث ملوك المسلمين اقتدوا بهذه السياسة الحسنة، فهم كانوا أحق بها، ولكن ذلك للحكمة الإلهية!"[38]

وتحضر في هذا الوصف المعالم العامة وخصوصيات الشعوب، يخفف خلاله الغرناطي من غلواء المعيار الديني في النظر إلى الآخر، والذي ظل سائدا على امتداد العصر الوسيط، والحق أن المسلمين قد اجتهدوا كما يقول نور الدين أفاية في تقديم أعمال شبه "استشراقية عن الهند والصين."[39] وظلت هذه الصورة

(34) نفسه، ص 39 - 40.

(35) الغرناطي، ص.41 - 42.

(36) André Miquel, *La Géographie Humaine du Monde Musulman*, op. cit., p. 127, 202.

(37) يقول التوحيدي: وأما الزنج والسودان فغلبت عليها الفسولة، وشاكلت البهائم الضعيفة. الإمتاع والمؤانسة، م.م. ص 150. وانظر عن التدين بإفريقيا السوداء: عبد العزيز العلوي، "صورة الأرواحية عند الرحالة المسلمين والمسيحيين في العصر الوسيط". ضمن كتاب الرحلة بين الشرق والغرب، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2003، ص. 85 - 111.

(38) الغرناطي، ص 46.

(39) نور الدين أفاية ، م. م، 301.

المرسومة لهم مقبولة وشبه خالية من التحامل والتشويه المقصودين لذاتهما كما يقول عبد الله إبراهيم.[40] ويلخص المسعودي الذي ذاع صيت كتابه مروج الذهب قوله في أهل الصين: "والخصب والعدل لهم شامل، والجور في بلادهم معدوم، وهم من أحذق خلق كفا بنقش وصنعة."[41] وقد كان التركيز أكثر عند الحديث عن الصينيين على حذقهم في أنواع الصناعات.

ولا تكتمل الصورة عن الآخر دون الحديث عن النصارى، إذ يقول الغرناطي عن سكان روما إنهم:"أمة من النصارى يقال لهم نامش، وهم أشجع من الإفرنج، وأحسن وجوها من جميع الروم، وعندهم صناع كثيرون في جميع الصناعات."[42] والرحالة في هذه الصورة يمر مرور الكرام، غافلا بذكر أعاجيب البلدان عن الاحتكام إلى المعيار الديني الذي غالبا ما يكون حاضرا عند استحضار النصارى.

ما ابن فضلان وأبو حامد الغرناطي إلا نموذجين للرحالة العرب المسلمين الذين حبروا رحلات على غاية الأهمية، واهتموا بوصف ما عاينوه من عجائب البلدان والسكان، وحققوا بذلك نسبة مقروئية على غاية من الأهمية.

(40) المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، إبراهيم عبد الله، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء، 2001. ص 129.

(41) المسعودي، م.م. I ، ص 136.

(42) الغرناطي، ص 70.

مدخل إلى المناظرات الدينية بالغرب الإسلامي

آسية الكنوني
(كلية الآداب والعلوم الإنسانية– الرباط)

BIBLID [1133-8571] 23 (2016) 59-72

Resumen: "*Introducción a las controversias religiosas en el occidente islámico*". Se propone este artículo, que presentamos como una mera introducción histórica, indagar sobre las causas de la difusión por el occidente islámico del tema de la controversia religiosa, cuyas más importantes consecuencias fueron la mutua fecundación y la pluralidad religiosa en al-Andalus, así como la emigración de la cultura oriental, hombres tanto como libros, hacia la España islámica.

Palabras clave: Controversia, occidente islámico, doctrinas y escuelas jurídicas.

Abstract: "*Introduction to Religious Controversy in the Islamic West*". This paper, which should be considered as a mere historical introduction, aims to look into the reasons for the spread of religious controversy in the Islamic West, and also its most important consequences: mutual fecundation and religious plurality in al-Andalus, as well as a migration movement of both men and books from the East culture towards Islamic Spain.

Key words: Controversy, Islamic West, Religious Communities and Schools.

ملخص البحث: يتغيى هذا المقال الذي نعده مجرد مدخل تاريخي الوقوف على أسباب انتشار المناظرة الدينية بالغرب الإسلامي وعلى رأس هذه الأسباب التلاقح الفكري والتعدد الديني بالأندلس، وكذا هجرة الثقافة المشرقية رجالا وكتبا إلى إسبانيا الإسلامية؛

مما أتاح المجال رحبا لمناظرة العلماء بعضهم البعض اشتركوا في الملة أو اختلفوا.

كلمات مفاتيح: المناظرة– الغرب الإسلامي– المذاهب والعقائد.

لا جدال فيما للمناظرة من أهمية على الكثير من المستويات الدينية والمعرفية والتواصلية؛ فهي مدخل للحوار ولفهم الآخر وفق أطر مرجعية خاض فيها العلماء على مر العصور، ومن بينهم علماء الإسلام الذين قعّدوا لأصولها، وكانت وسيلة هامة لديهم لرد أضاليل المشككين ودفع أوهام المخالفين، وطمأنة قلوب المؤمنين... وقد جعلت منها فرصة اتساع رقعة العالم الإسلامي ضرورة وحاجة؛ وذلك مع مجاورة أهل الملل والنحل.

وقد عبّرت المناظرة في كنهها عن وعي العالم المسلم وتبحره وسلوكه الحسن، ودفاعه المستميت عن العقيدة الإسلامية السمحة؛ مما أبان عن تسامحه وانفتاحه مع الآخر دون التخلي عن مبادئه.

وإذا كان فن المناظرة قد عرف ولادته في المشرق.. مركز بلاد الإسلام، فإنه تطور في الأندلس باعتبار سياق تاريخي وجغرافي جعل من الغرب الإسلامي بشكل عام والأندلس بشكل مخصوص، بموقعها المنعزل، ومجاورتها للنصارى الذين كانوا دائم التربص بها لإسقاطها في أيديهم؛ جعلها في حاجة ماسة إليها للمجابهة ومقاومة كل أشكال التنصير. فالغرب الإسلامي لم يكن يوما بمعزل عن التيارات العقدية الكبرى التي شهدها المشرق، والتي سرعان ما تحولت إلى المغرب، فشاع الجدل بعد ذلك، وكانت كل المسائل التي تثار في المشرق تجد لها صدى بالغرب الإسلامي.

تعرّف المناظرة في المعاجم العامة بأنها " لغة من النظير أو من النظر بالبصيرة، واصطلاحا هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين شيئين إظهارا للصواب[1]، فالمناظرة لون من القياس بين جانبين اثنين، يعتمد البصيرة لترجيح كفة جانب على جانب آخر من حيث صوابه. ولا تبتعد المناظرات العقدية كثيرا عن هذا التعريف العام، فالمناظرات، أو علم الكلام، كما عرفه ابن خلدون، " يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[2].

وتعود البدايات الحقيقة للمناظرات العقدية في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، الذي ناظر الكفار والمشركين والمنافقين في العقيدة[3]، على أن هناك من يرى أن عليا بن أبي

(1) كتاب التعريفات، علي الجرجاني، مكتبة لبنان. بيروت، ط 1978. 298:1.

(2) مقدمة ابن خلدون، دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1978، ص: 458.

(3) انظر نماذج لهذه المناظرات في: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري، ضمن كتاب: مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، 1983، عبد الرحمن بدوي 21:1.

طالب، كرم الله وجهه، كان أول من تكلم، وذلك لما ناظر الخوارج في قضية الوعد والوعيد، وجادل أهل القدر في المشيئة. وهذا سند المتكلمين من أهل السنة الذين اتخذوا الجدل والمناظرة طريقة للدفاع عن الدين، فإمامهم في هذا هو علي بن أبي طالب(4).

ورغم ثبوت حجية المناظرة ورسوخ دورها في الدفاع عن الإسلام وحماية العقيدة الإسلامية من كل انحراف عن محجتها البيضاء التي أرساها الرسول، عليه الصلاة والسلام، فإن الباحث في تاريخ المناظرات العقدية يلاحظ بوضوح تأخر ظهور المناظرات بالغرب الإسلامي، قياسا إلى المشرق، ولعل السبب في ذلك راجع بالأساس إلى تأخر انتشار الإسلام في هدا الطرف من العالم العربي الإسلامي، كما يعود الأمر إلى سيادة المدرسة السنية المجتنبة للخوض في المسائل العقدية، والمحافظة على طبيعة الإسلام، كما أخذ من موارده الأصلية. وباختصار، فقد تجنب علماء الحديث والفقهاء الخوض في القضايا العقدية في بداية الأمر عملا بما نهوا عنه، وتجنبا للوقوع في الشبهات، ولكنهم اضطروا، لما فشت البدعة وكثرت المجادلات، وشاعت المناظرات في القدر والذات والصفات الإلهية، ثم في خلق القرآن، أن يشاركوا فيها قصد الرد على المخالفين المبتدعين(5).

على أن الخريطة العقدية في الغرب الإسلامي لم تكن دائما صافية وخالصة للمدرسة السنية، إذ وجدت إلى جانبها مدارس أخرى ومذاهب مفارقة عملت جاهدة على بسط نفوذها العقدي ونشر مبادئها وأرائها ومعتقداتها، خدمة لأهدافها الفكرية والدينية والسياسية، المعلنة والمسكوت عنها، فكان من اللازم إزاء هذا التعدد والتنافر والتضاد والتضارب في الرؤى والتصورات أن تنشط المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي، وأن تشيع في أوساط الفقهاء والعلماء، وأن تحتل مكانا خاصا في القصور وعند أصحاب القرار، كما كان من اللازم أن يبرز في الغرب الإسلامي رجال ملكوا ناصية الجدل، وتمكنوا من آليات التناظر، وأمكن بفضل جهودهم أن تبرز المدرسة السنية في الغرب الإسلامي في مراحل المشاركة العملية، بالمناظرات والمناقشات والمواقف المضادة الصريحة لكل المخالفين، وفي مقدمتهم من كانت بيدهم السلطة(6).

ولعل شيوع المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، بشقيه المغرب الأدنى والأوسط والأقصى، والأندلس، وانتشار رجال هذا المذهب في ربوع هذا الطرف القصي من خريطة العالم العربي الإسلامي الوسيط، يفسر قلة ما وصلنا من مناظرات عقدية، عكس ما هو عليه الأمر في المشرق، كما يفسر اكتفاء

(4) المدارس الكلامية بإفريقية، عبد المجيد بن حمدة، ص: 27، الطبعة الأولى، 1406 هـ . 1986 م، مطبعة دار العرب، تونس.

(5) المدارس الكلامية بإفريقية، ص: 30.

(6) المدارس الكلامية بإفريقية، ص: 31.

المصادر بالإشارة إلى بعض المناظرات وذكر أطرافها وموضوعاتها، دون تدوين نصوصها، أو الاحتفال بتقييد تفاصيلها، فعلماء أهل السنة محدثون وفقهاء أساسا اشتغلوا برواية الحديث واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، ولم يكن لهم اهتمام بإثارة المسائل العقائدية، خلافا للشيعة والخوارج والمعتزلة الذين كان همهم الأكبر الخوض فيها والجدل بها[7]. ولقد روى أهل السنة تصديقا لموقفهم من الجدل، وتأكيدا لرأيهم في المناظرة، جملة من الأحاديث النبوية الشريفة التي تنهي عن الخوض في القدر أو الجدل في ذات الله تعالى وصفاته، وتدعو إلى عدم مجاراة أهل البدع والأهواء في لغوهم ومهاتراتهم. ففي " سياق ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن مناظرة أهل البدع وجدالهم والمكالمة معهم والاستماع إلى أقوالهم المحدثة وآرائهم (...) قال (عليه السلام): ذروني ما تركتكم، فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فاتوا منه ما استطعتم"[8]. وقريب من هذا الحديث النبوي الشريف، قوله عليه السلام: " تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا "[9].

تعد المناظرات العقدية لونا من الثراء الذهني الذي مارسته النخبة العالمة بالغرب الإسلامي منذ البدايات المبكرة لظهور الدين الإسلامي الحنيف بهذه الجهة، كما تعد المناظرات، كذلك، نوعا من السلاح الفكري الذي استخدمته هذه النخبة التي مارست نشاطها الثقافي والإعلامي بواسطة المناظرة التي لم يكد الإسلام يستقر بأرض الغرب الإسلامي حتى تكونت حلقاتها، وبرز رجالها، واكتملت موضوعاتها المستمدة من موضوعات وقضايا المناظرات العقدية التي اشتد ساعدها في المشرق، والتي وجدت امتدادها الطبيعي في المجال الجديد الذي انتقل إليه.

وبهذا، فإن الغرب الإسلامي لم يكن بمنأى عما كان يدور في المشرق من خلافات فقهية أو عقائدية، فقد أثيرت بعض المسائل الكلامية منذ أواخر القرن الأول[10]، وقد ذكرت المصادر، تأكيدا لهذا الطرح، أن أبا قبيل المعافيري (ت 128 هـ) الذي دخل إفريقية غازيا مع حسان بن النعمان وشهد معه المغازي[11]، قد سئل عن القدر فأجاب: " لأنا في الإسلام أقدم منه، فدين في الإسلام أنا أقدم منه، لا خير فيه"[12].

شكل الموقع الجغرافي للغرب الإسلامي على امتداد التاريخ مجالا لتلاقح الحضارات، ولتجمع الأعراق والأجناس واصطدام الديانات، ولم تكن هذه الرقعة الجغرافية بمعزل عن مختلف التيارات الفكرية والسياسية والعقدية الرائجة في حوض البحر الأبيض المتوسط. ومع انتشار الإسلام في الغرب الإسلامي وشيوع ديانة

(7) نفسه، ص: 24.

(8) اعتقاد أهل السنة، هبة الله اللالكائي، دار طيبة، 1985، 1: 114.

(9) كتاب العظمة، عبد الله بن محمد الأصبهاني، 1: 215.

(10) المدارس الكلامية في إفريقية، ص: 45.

(11) انظر ترجمته في: رياض النفوس، 1:91.

(12) نفسه.

التوحيد نشط المشرق باعتباره مهبط الوحي وموطن الرسول عليه السلام، ومنطلق أفواج الوافدين من فقهاء وعلماء وقادة، في مد الغرب الإسلامي بمؤثرات خاصة شملت مختلف نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والعقدية.

على أننا نذهب إلى أن شروط المناظرات العقدية بالغرب الإسلامي قد استمدت من المشرق، وإن تلونت بألوان غرب إسلامية، واصطبغت بأصباغ محلية، فغني عن التذكير أن وفودالنازحين من المشرق باتجاه المغرب لم تنقطع، إذ شكل الغرب الإسلامي ملاذا آمنا للمضطهدين عقديا وسياسيا، والذين اعتبروا " المغرب أرض بور"[13] لا تزال قابلة لكل تشكيل عقدي وسياسي.

ولقد حمل كثير من الوافدين المشارقة إلى أرض الغرب الإسلامي خلافاتهم السياسية والعقدية التي استعرت حلقاتها من جديد، واشتدت المناظرات العقدية بين الفرق المختلفة، فرغم سيادة مذهب أهل السنة والجماعة في الغرب الإسلامي، فإن المذاهب الأخرى، والمعتقدات المغايرة قد وجدت لنفسها الذائبة للأفكار والمذاهب والرجال بين المشرق والمغرب، وما صاحب هذا الانتقال من تلاقح وإخصاب فكري وعقدي، وما نتج عن هذا من تأثير وتأثر، ويمكن أن نأخذ كمثال على ذلك الاعتزال الذي " ما كان يكتب له الظهور والانتشار بإفريقية لولا بعض الأقوام قدموا من الشام ومن العراق، خصوصا مع الولاة وفي ظروف مختلفة، فاحتلوا الوظائف الإدارية والعسكرية وسواها من المصالح العليا في الدولة، هؤلاء جميعا كانوا من الأسر العراقية التي تنتسب من بعيد أو قريب إلى الجنس الفارسي[14].

لم يكن الغرب الإسلامي، إذن، بمعزل عن التيارات العقدية الكبرى التي شهدها المشرق، والتي سرعان ما تحولت إلى المغرب، فشاع الجدل بعد ذلك، وكانت كل المسائل التي تثار في المشرق تجد لها صدى بالغرب الإسلامي،"مثل مسائل الإيمان والذات والصفات، والتشبيه، وخلق القرآن، وكان الخائضون فيها؛ الخوارج، صفرية وإباضية، والمعتزلة[15]، دون أن ننسى أهل السنة الذين وجدوا أنفسهم، في ظل هذه الحركة الفكرية والعقدية الغنية، مجبرين على الخوض مع الخائضين، والتناظر مع المتناظرين، " فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل، فتكون بذلك علم الكلام[16] في الغرب الإسلامي كما انتشر في المشرق.

على أن العامل الداخلي المتكون من خيوط الدين والسياسة والفكر لم يكن العامل الوحيد في قدح زناد المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي الذي شكل الطرف القصي من خريطة العالم العربي الإسلامي،

(13) الكامل في التاريخ، أبو الحسن ابن الأثير، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 450:6.

(14) الصراع المذهبي بإفريقية، ص: 99.

(15) المدارس الكلامية في إفريقية ، ص: 46.

(16) مقدمة ابن خلدون، ص: 463.

فكان على احتكاك دائم بحضارات أخرى، وديانات مغايرة، وآداب مفارقة، خاصة في الأندلس التي كانت في كثير من محطاتها التاريخية مزيجا متسامحا سياسيا، ومتصارعا ومتناظرا عقديا بين المسلمين واليهود والنصارى، وتحدثنا كتب التاريخ بكثير من الإسهاب عن هذا التعايش بين المسلمين وبين غيرهم من معتنقي الديانات الأخرى الذين لم يمثلوا قط جالية منعزلة ومهمشة ومقصية، ولكن اليهود والنصارى، على السواء، شكلوا دائما جزء من النسيج الاجتماعي للدولة الإسلامية في الأندلس، ومكونا من مكوناتها الفكرية الثقافية.

وكل هذا "سيخلق تناظرا فكريا واسعا بين اليهود والمسلمين الذين كان لهم سبق الحديث في المسائل العقدية، ومناظرات ابن حزم لبعض اليهود تعبير واضح عن عواقب هذا الاختلاط اليهودي الإسلامي، كما هو تعبير عن مساهمة التيارات الفكرية الأخرى في ازدهار المناظرات الأندلسية[17].

وتمثل رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي[18] شاهدا على ما كان لليهود في الأندلس من مكانة اجتماعية مهمة، وحرية في إبداء الرأي والإعلان عن المعتقد، فابن النغزيلة هذا كان وزيرا لباديس بن حبوس، كما " كان هذا اليهودي من أهل الأدب والشعر، فدام أمره كذلك إلى أن هلك وترك ابنا له اسمه يوسف لم يعرف ذلة الذمة ولا قذر اليهود[19].

وتذكر المصادر أنه وجدت لابن النغزيلة عند وفاته سنة تسع وخمسين وأربعمائة " فيما وجد له خزانة جليلة من كتب أشتات العلوم الإسلامية"[20]، وحسبنا هذا دليلا على مدى الاحتكاك والتفتاعل والجدل بين الديانتين الإسلامية واليهودية في الأندلس، ولا شك أن هذا الاحتكاك قد ترك أثره واضحا على حركة المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي التي امتدت دائرتها واتسعت حلقاتها.

ولا شك أن هذا الاحتكاك العقدي الذي شهده الغرب الإسلامي، والأندلس تحديدا، سيسهم في خلق نشاط تناظري غني بين الفرق والعقائد المختلفة، كما سيسهم هذا النشاط في إغناء الحركة الفكرية والثقافية في الغرب الإسلامي الذي مثل محورا للاتصال " بين العقائد اليهودية المسيحية، والإسلامية، حيث إن مصنفات المؤلفين المسلمين واليهود استخدمت في العصر المذكور (العصر الوسيط) بوصفها ذات أهمية مدرسية علمية عالية القيمة بالنسبة للاهوتيين الكاثوليك، وبدورها ترجمت مؤلفات اللاهوتيين الكاثوليك إلى العبرية، واستخدمت في المجادلات والمناظرات الكلامية[21].

(17) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، مصطفى الوظيفي، مطبعة فضالة، 1998، ص: 21.

(18) وردت رسالة ابن حزم في الرد على ابن الغزيلة ضمن رسائل ابن حزم.

(19) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذارى المراكشي، ابن عذارى، دار الغرب الإسلامي، 1985 3:264.

(20) البيان المغرب 3:276.

(21) الإسلام والمسيحية، جورافسكي، ترجمة: د خلف الله محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص: 46.

ارتبطت المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي أشد الارتباط بالاحتكاك المستمر والصراع الدائم بين الفرق العقدية في الغرب الإسلامي، وكما رأينا ذلك، لم تكن غير وجه من وجوه التأثير والتأثر المتبادل بين المشرق والمغرب، أو بين الغرب الإسلامي وبين طوائف النصارى واليهود في الأندلس خاصة.

كما كانت المناظرات العقدية كذلك ذات ارتباط وثيق بالعامل السياسي، إذ غذت الحركات السياسية المختلفة حركة المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي ووجهتها لخدمة طروحاتها ورعاية مصالحها، ووظفت رجالات المناظرة للدفاع عن مذاهبها، والانتصار لمعتقداتها(22).

لم يشكل الغرب الإسلامي دائما وحدة سياسية وعقدية منسجمة، ولكنه، بالمقابل، شهد نشوء دول ذات انتماءات سياسية مختلفة، وعرف ظهور دعوات عقائدية ومذهبية متضاربة ومتباينة كثيرا ما كانت تستعر بينها الصدامات العسكرية، وتشتعل بين دعاتها المناظرات العقدية المعضدة أو المناقضة لهذا الاتجاه أو ذاك.

وفي خضم هذا الصراع والتطاحن والتجاذب، توجه الساسة والقادة وأولوا الأمر إلى استقطاب الفقهاء والعلماء، كما عملوا على تشجيع حركة التناظر، ردا لحجج الخصوم، ودحضا لمعتقداتهم ومذاهبهم، وكذا دفعا لتأثير دعواتهم العقدية المناوئة على نفوس العامة وعقيدتهم.

ولما كانت المناظرات العقدية ذات ارتباط وثيق بالعامل السياسي، فقد توجهت المناظرات في الغرب الإسلامي، في كثير من محطاتها، إلى خدمة الساسة، ونافحت عن مصالحهم، وتبنت طروحاتهم، ودافعت عن وجهات نظرهم، وخدمت مصالحهم ورعتها.

ولما كان الغرب الإسلامي قد عرف من الاضطراب والتقلب والصراع السياسي والعقدي ما نأت به كتب التاريخ، فقد تمخض عن هذه الأجواء المتخمة بالاضطراب نشاط تناظري ثري، فنشطت المناظرات بين أصحاب المذاهب العقدية المختلفة، وتهيأت الأجواء الملائمة لرجال المناظرة لإسماع كلمتهم، والإفصاح عن قدراتهم في التناظر والجدل، ويمكن أن نأخذ كمثال في هذا السياق، الأمويين الذين اتخذوا " لمحاربة الثقافة الشيعية أولو الفصاحة في اللسان والبلاغة في المنطق جانب الحجة والنظر لبصرهم بالرد على أصحاب المذاهب(23).

(22) انظر كنماذج للاستقطاب والتوظيف العقدي ترجمة عبد الملك بن محمد الضبي، المعروف بابن البرذون، في كتاب: قضاة قرطبة وعلماء إفريقية للخشني (ص:284)، الذي: "غلب عليه حب الدرهم أنداده من كتاب الوثائق، فتشرق وافتخر بذلك. وانظر كذلك ترجمة قاسم بن خلاد الواسطي الذي تشرق بعدما وعد بشغل منصب القضاء، المصدر السابق، ص: 292.

(23) القوى السنية في المغرب، محمد أحمد عبد المولى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985، ص: 671.

ولا شك أن الأمويين لم يكونوا نسيج وحدهم في هذا الاتجاه، إذ أن كل تنظيم سياسي قد عمل جاهدا على تأمين جانب الدعاية السياسية والعقدية لفائدته، ضمانا للاستمرار والوحدة، وحفاظا على المصالح الخاصة والعامة، وهو الشيء الذي اصطدم في كثير من الأحيان بمجموعة من العوامل المعارضة، مما أدى إلى شيوع المناظرة وبروز رجالها.

والواقع أنه يصعب فصل الديني والفكري والثقافي عامة عن السياسي فيما يخص ظهور المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي التي استمدت وجودها من كل الروافد والمؤثرات.

ويؤكد الباحثون، تعضيدا لهذا الطرح، أن الفاطميين لما أنشأوا " دولتهم بالمغرب، ودعوا إلى مذهبهم، زاد اهتمام الأمويين بالسنة عامة، وبمذهب مالك خاصة، وقاموا بدور كبير في الدعاية للمذهب المالكي في الأندلس والمغرب[24]، وقد اتخذت هذه الدعاية في كثير من محطاتها المناظرات العقدية سبيلا إلى الرد والمواجهة.

على أن عامل الاستقطاب السياسي لم يكن العامل الوحيد في إذكاء جذوة المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي، فقد كان كذلك للانفتاح السياسي وشيوع الحريات الفكرية والعقدية دور مهم وإيجابي في تحريك رحى المناظرات العقدية بين الاتجاهات المختلفة والتيارات الفكرية والعقائدية المختلفة، ولا شك أن أمر هذه النظريات عبارة عن أرستقراطية فكرية تلقتها فئة خاصة من الناس والعلماء... عرفوا بالجرأة والتحرر الفكري، فعمدوا إلى نشرها من قبل أولي الأمر ومؤيدين[25]، ويمكن أن نستدل على ذلك بعبد الرحمان بقي بن مخلد الأندلسي[26] (200- 276 هـ) الذي تعصب عليه الفقهاء لإنكاره مذهب أهل العصر، " فدفعهم عنه أمير المسلمين محمد بن عبد الرحمان المرواني، واستنسخ كتبه، وقال لبقي انشر علمك[27]. كما يمكن أن نستشهد في هذا الإطار بما عرف عن الدولة الأغلبية في إفريقية من تسامح وانفتاح أدى إلى التعدد العقدي، ذلك أن نظام هذه الدولة قد قام، كما يذكر المؤرخون، على " تبني كل المذاهب الفكرية وعلى تشجيعها ونشرها، حتى شاع في عهدها الاعتزال، ووجد الخوارج من صفرية وإباضية مجالا للظهور ونشر أرائهم، هذا إلى جانب المذهب الحنفي، مذهب الخلافة العباسية آنداك، وظهر الأحناف لانتحال الأمراء ومن والاهم من ذوي السلطان مذهبهم، فأضحى المذهب الحنفي، مذهب النخبة، منافسا للمذهب المالكي مذهب الأمة وعامة الشعب[28].

(24) القوى السنية في المغرب، محمد أحمد عبد المولى، ص: 683.

(25) الصراع المذهبي بإفريقية، ص: 99.

(26) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة، 120:1، طبقات الحفاظ 281:1.

(27) أبجد العلوم: صديق بن حسن القنوجي 159/3.

(28) الصراع المذهبي بإفريقية، ص: 67.

وأمام هذا الوجود السخي لكل هذه الأطراف والتيارات والاتجاهات في زمان ومكان معينين، فقد كان من الضروري أن تنتشر المناظرات العقدية في الغرب الإسلامي وتشيع حلقاتها، ويظهر رجالها، دفاعا عن عقيدة معينة، أو انتصارا لمذهب معين، أو دفعا لحجة خصم باطلة ودحضا لأدلة واهية.

وقد ساهمت جملة عوامل في انتشار ثقافة المناظرة من بينها على الخصوص:

1– وفود الرجال :

لم تتأخر الوفود المتوالية للرجال من المشرق باتجاه أرض الغرب الإسلامي كثيرا بعد ظهور الدين الإسلامي وانتشاره في الآفاق، فالموجات الأولى لهذه الوفود قد قدمت، كما تذكر ذلك المصادر المختلفة، في عصر الفتوح الأولى بدء بخلافة عمر بن الخطاب، عندما كان عمرو بن العاص على رأس الإدارة المصرية، وأخذت طلائع الحاميات العربية تتسرب إلى ليبيا، وتتابعت الفتوح بعد ذلك على مراحل عبر الشمال الإفريقي، فالسكان العرب في هذه الفترة كانوا من الجيش. لكن النصف الثاني من القرن الأول بدأ يشهد توافد بعض المثقفين والدعاة[29] الذين حملوا للغرب الإسلامي، عدا اللغة والتقاليد والعادات المشرقية، أرائهم الفكرية، واتجاهاتهم العقدية، وخلافاتهم المذهبية، فكان من اللازم أن يبحث كل واحد منهم في مهجره الجديد على سند ونصير من أهل المنطقة.

وأمام هذه الوفود المتوالية للقاصدين من المشارقة، زرافات ووحدانا، أرض الغرب الإسلامي، فقد أصبحت هذه الجهة من العالم العربي الإسلامي"مرآة تنعكس عليها التيارات المشرقية بكل ما كانت تحمل معها من أفكار ومبادئ وعادات وتقاليد وممارسات[30]. فما يكاد يظهر فيه مذهب أو رأي حتى يجد طريقه نافذا نحو الغرب الإسلامي الذي تشهد الوقائع التاريخية أنه كان على الدوام محجا مفضلا للأصوات والأفكار، ومقصدا للمذاهب والمعتقدات، التي نجح بعضها نجاحا سياسيا أثمر قيام بعض الدويلات هنا وهناك، بينما انحسر بعضها الآخر على مستوى أشخاص معينين وأفراد دون سواهم، انتهى بانتهائهم، ومات بموتهم.

وكانت غالبية الصحابة والتابعين الأوائل الذين أتوا إفريقية، والغرب الإسلامي عامة، على جانب كبير من العلم والثقافة والتقوى والصلاح[31]، فبثوا علمهم وسط الخاصة والعامة، وقاموا بمهمتهم على أفضل وجه، فتم على أيديهم إسلام بقية البربر وتعريب البلاد، وكان لهم دور كبير في نشر الإسلام وبثه[32].

---

(29) صورة من التواصل التاريخي بين دول الخليج العربي والدول المغاربية، إبراهيم حركات، مجلة التاريخ العربي، العدد 3، صيف 1999، ص: 19.

(30) عن المذاهب الإسلامية في الأندلس، عمر الجيدي، مجلة المناهل، العدد 40، شتنبر 199،ص: 109.

(31) تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ص : 155.

على أن وفود الرجال من المشرق باتجاه الغرب الإسلامي لم تبق دائما رهينة مبادرات فردية وخيارات شخصية، أو مرتبطة بعناصر الجيوش الفاتحة، إذ أن هذه الوفود سرعان ما نظمت وأخذت إطارا رسميا تمثل في شكل بعثات منظمة، كالبعثة التي أوفدها عمر بن عبد العزيز إلى المنطقة، بعدما "لاحظ أن شيوع الإسلام لم يكن إلا أمرا سطحيا لا يقيها كيد الكائدين، ولا يحقق فيها ما يشد أزر الدين[33]، فبعث " عشرة من التابعين أهل علم وفضل، منهم عبد الرحمان بن نافع، وسعد بن مسعود التجيبي، وغيرهما[34] من الفقهاء من أهل الصلاح والتقوى.

ولقد كان من الطبيعي أن يجري هؤلاء الصحابة والتابعون الأوائل الذين قدموا أرض إفريقية من الاستسلام لله، ولكل ما جاء به كتاب الله، والامتناع عن إثارة أي نقاش أو جدال حوله[35].

لكن وفود القادمين إلى الغرب الإسلامي من المشارقة لم تكن دائما من ذات الطينة التي كان عليها الصحابة والتابعون الأوائل، رضوان الله عليهم، فمع تطور الحياة السياسية في المشرق وما رافقها من تعقيد مذهبي انتهى بظهور عدة فرق متناحرة سياسيا، ومتصارعة عقديا، فقد تطلعت هذه الفرق، سواء في حال انتصارها على خصومها، أو في حال اندحارها وانهزامها عسكريا، إلى أفق للامتداد والانتشار خارج حدود المركز الذي مثله الحجاز، والعراق بالأساس، وقد كان الغرب الإسلامي لبعده الجغرافي ملاذا مفضلا للاجئين هربا من لفح الصراعات السياسية وفتن الخلافات العقدية المستعرة بالمشرق، أو بحثا عن (أرض بور)[36] لا تحتاج إلا إلى صاحب البذر الذي يقصدها ببذره المذهبي والعقدي.

ويلاحظ المتتبع الدقيق لظهور المذاهب العقدية في الغرب الإسلامي بجلاء أن هذه المذاهب قد انتقلت إليه من المشرق بواسطة وفود الرجال الذين حملوا معهم من المشرق صراعاتهم المذهبية، ونقلوا إلى مهجرهم الجديد آراءهم الكلامية، فكانت هذه الوفود، بالتالي، مصدرا مهما وفاعلا من مصادر الفكر العقدي في الغرب الإسلامي، كما ساهمت هذه الوفود في ربط خيوط المناظرة والجدل بين الفرق والمذاهب المختلفة التي بدأت في المشرق بنظيرتها في الغرب الإسلامي التي لم تكن غير امتداد طبيعي لها ومجال رحب لانتشارها وتطورها، وبين ظهورها و تبنيها في الغرب الإسلامي. فإذا ما تتبعنا ظهور الفرق والمذاهب العقدية في الغرب الإسلامي، فسنلاحظ أن الإباضية، مثلا، قد انتشرت بسرعة في إفريقية، "منذ مطلع القرن الثاني هـ/ الثامن م، وكان للداعية سلمة بن سعيد الذي دخل القيروان صحبة عكرمة دور كبير في نشر المذهب

(32) الصراع المذهبي بإفريقية، ص: 22

(33) المدارس الكلامية بإفريقية، ص: 34.

(34) البيان المغرب، 48:1 وانظر أسماء الفقهاء العشرة في : رياض النفوس 64:1.

(35) تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ص: 155.

(36) الكامل في التاريخ 450:6، ووردت العبارة في نص الوصية التي أوصى بها أبو الشلعلع إلى أرض المغرب لنشر الدعوة الشيعية.

الإباضي، وأثمرت جهوده سلمة فانتشرت الآراء الإباضية الداعية إلى المساواة والعدالة[37]، والتي وقعت في آذان ونفوس أهل الغرب الإسلامي موقعا حسنا فأقبلوا عليها.

2– الرحلة:

يتفق الباحثون في تاريخ الغرب الإسلامي عامة على شغف أهله بالرحلة إلى المشرق لزيارة بقاعه المقدسة أولا، وللتواصل مع أهله، وللأخذ عن علمائه، وللاغتراف من ينابيع العلم والمعرفة، وكذلك للتجارة وغيرها، حتى لقد أصبحت الرحلة بكل صنوفها وأغراضها، وخاصة منها الرحلة العلمية، ظاهرة تستوقف العلماء، وتلفت انتباه الباحثين والدارسين الذين أسهبوا في الحديث عن دوافعها وبواعثها التي تراوحت في إجاباتهم بين بواعث شخصية ترتبط بعوامل فردية خاصة لم تستطع أن تلغي العامل الموضوعي المتعلق بالمحيط السياسي، والمرتبط بالمجال الثقافي والاجتماعي العام.

والواقع، أن الباعث الفردي حاضر بقوة وراء الرحلات الغرب إسلامية إلى المشرق، خاصة منها الرحلات العلمية، وقد أكد هذا من قبل أحمد المقري في عمله الموسوعي، نفح الطيب، قائلا في معرض حديثه عن حرص أهل الغرب الإسلامي، وخاصة الأندلسيين منهم، على استكمال مسارهم التعليمي عن طريق الرحلة للقاء العلماء والفقهاء بالمشرق، وبدلهم في سبيل ذلك كل ممكن: " فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم بباعث من نفسه يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه، وينفق من عنده حتى يعلم"[38].

وأمام هذا المد من وفود الراحلين من أهل الغرب الإسلامي إلى المشرق، لم يعد مستغربا أن تزخر كتب التراجم والطبقات وكتب التاريخ العام بأسماء الرجال الذين شدوا الرحال باتجاه المشرق[39]، وقد فتحت هذه الرحلات أمام وفود الميممين من علماء وفقهاء الغرب الإسلامي دروبا من المعرفة المتنوعة، وأطلعتهم على مجريات الحياة العقدية الغنية المحتدمة بالمشرق. وقد"رحل للمشرق نفر كبير من الفقهاء والعلماء استجابة لفريضة الحج والعلم، فأصبح الشرق محجا لرحلات الأندلسيين الثقافية، يقصدونه للقاء الأئمة بالمدينة ومكة ومصر، وللأخذ عنهم في الفقه والحديث، فأسهموا بذلك في تنشيط العلوم الدينية بعد عودتهم[40] إلى أوطانهم. ولعل هذا الاختيار الواعي للمدينة ومكة كمحج علمي للرحالة من علماء وفقهاء الغرب الإسلامي، قد وجه الحياة العقدية وشكلها بهذا الطرف من العالم العربي الإسلامي، فابن خلدون، مثلا،

(37) المدارس الكلامية بإفريقية، ص: 81.

(38) نفح الطيب 221.1.

(39) انظر: نفح الطيب 5:2.

(40) فنون النثر الأدبي في الأندلس، مصطفى الزباخ، الدار العالمية للطباعة، 1987،ص: 37.

يرجع سيادة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي إلى مسار الرحلة العلمية التي اتخذت الحجاز هدفا ومقصدا علميا دون ما سواه من الجهات، يقول:"وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل لما أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم، فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك، وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس[41].

وقد ذهب المقري أيضا هذا المذهب في تفسير رجحان كفة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وحلوله محل مذهب الأوزاعي، يقول: "واختلفوا في السبب المفضي لذلك، فذهب الجمهور إلى أن سببه رحلة علماء الأندلس إلى المدينة، فلما رجعوا إلى الأندلس وصفوا فضل مالك وسعة علمه وجلالة قدره فأعظموه[42].

إن ما يهمنا من إيراد هذه الآراء التي لها من الحجية ما يجعلها عمدة في بابها، هو التأكيد الشامل على الدور الفاعل للرحلة العلمية في رسم وتشكيل الخريطة العقدية في الغرب الإسلامي، وإجماع الباحثين على هذا الدور وإقرارهم بأهميته وقوته، إذ اعتبرها كثير من الدارسين، قديما وحديثا، مصدرا مهما من مصادر الفكر العقدي في الغرب الإسلامي وقناة سخية لم تتوان لحظة في إمداد هذا الفكر بمستجدات الساحة العقدية في المشرق. و"هكذا نرى أن المغرب الإسلامي لم يكن غريبا عما كان يموج به المشرق من أفكار كلامية فلسفية، وكان أهل الشمال الإفريقي يترددون في رحلات متعددة على أرض المشرق، يزورون أرض الحجاز للحج، ويتوجهون إلى مصر والعراق للدرس والتحصيل، وللتجارة أحيانا[43]، الشيء الذي مكنهم من الاتصال بالأفكار والمذاهب الرائجة في الشرق والتفاعل معها. لقد مكنت رحلات العلماء إلى الشرق من زرع كل المذاهب العقدية في أوساط مختلفة من أهل الغرب الإسلامي، كما مكنتهم من الإطلاع على ما يجري من مناظرات وجدل بين المتكلمين المشارقة، بيد أن ما نقله أهل الشمال الإفريقي عن المشرق لم يكن محصورا في هذه الآراء الكلامية التي عرفوها من أهل المناظرة والجدل، وبخاصة في العراق... بل إن هذه الآراء الكلامية لم تكن تمثل الآراء الغالبة على أهل الشمال الإفريقي، وكان الذين يناقشون فيها قلة، أما الغالبة العظمى فآثروا أن ينأوا بأنفسهم عن الخوض فيها[44]، وهذا يعني أن المبادرة في الأخذ ببعض المذاهب العقدية في الغرب الإسلامي كانت فردية، إذ ارتبطت بأفراد بعينهم مثلوا النخبة العالمة دون أن تتجاوزهم إلى

(41) مقدمة ابن خلدون، ص: 449.

(42) نفح الطيب 190:3.

(43) تاريخ فلسفة الإسلام، ص: 166.

(44) تاريخ فلسفة الإسلام، ص: 166-167.

غيرهم من أهل الغرب الإسلامي الذين كان " خواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم العليا في العلوم[45].

3– الكتب:

عرف التاريخ الثقافي والفكري للغرب الإسلامي على امتداده في الزمان والمكان، هجرة دائمة ومتوالية لكل ما كان يصدر في المشرق من كتب ومصنفات ورسائل، سواء منها الأدبية أو الدينية أو غيرها، حتى أن الأمر قد أثار امتعاض كثير من علماء ومثقفي الغرب الإسلامي الذين عابوا على مواطنيهم هذا الحرص على الإطلاع على كل ما كان ينتجه المشرق. يقول ابن بسام الشنتريني في مقدمة كتابه"الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة": "إن أهل هذا الأفق، أبوا إلا متابعة أهل المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا صنما، وتلوا ذلك كتابا محكما"[46]. وأمام هذا الرواج والتهافت على الكتب المشرقية، فقد حرص أهل الغرب الإسلامي، من فقهاء وعلماء وحجاج وتجار وغيرهم، على نقل كل ما كان يكتب في المشرق، وجلب كل ما كان يظهر فيه من مؤلفات، وقد كان لبعض التجار"أثر عظيم في إدخال كتب المشرق إلى الأندلس مما تفردوا بنقله، نذكر من هؤلاء التاجر الجزائري زكريا بن بكر بن الأشج التاهرتي المتوفى سنة 393 هـ، فقد دخل الأندلس سنة 326 هـ مع أبيه وأخيه، ورحل فسمع من علماء مصر، ولقي هناك أبا الطيب المتنبي فيما بين سنتي 346 و350 هـ، وأخذ عنه ديوان شعره، وأدخله الأندلس، وعن ابن الأشج انتشر ديوان المتنبي في حياة شاعر الكوفة، ومنهم عبد الله بن مسرة الذي رحل إلى العراق، وأخذ عن مشايخ أهل الاعتزال، وكان ممن نشر مبادئهم خفية في الأندلس، وقد أورث كتبه وعلمه ابنه محمدا الذي كان له أكبر الأثر في الحركة الفكرية الأندلسية، ومنهم علي بن بندار البرمكي البغدادي الذي دخل الأندلس سنة 337 هـ، وكان قد تتلمذ في العراق على ابن المغلس، الفقيه الظاهري، وإليه يرجع جانب من الفضل في نشر ذلك المذهب الذي أصبح ابن حزم حامل لوائه من بعد "[47].

ولم تنقطع هجرة الكتب المشرقية في شتى العلوم، فأدخل الكرماني (ت 458 هـ) رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس لأول مرة، وجلب تاجر عراقي نسخة من كتاب القانون لابن سينا قد بولغ في تحسينها، فأتحف بها أبا العلاء بن زهر تقربا له... كما أدخل بقي بن مخلد كتب الشافعي[48].

(45) نفح الطيب 222:1.

(46) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني، 1/12:1.

(47) الرحلات بين المشرق والأندلس، محمود علي مكي، مجلة البينة، السنة الأولى، العدد الثاني، 1962، ص: 43.

(48) عن المذاهب الإسلامية في الأندلس، عمر الجيدي، مجلة المناهل، العدد 40، شتنبر 1992، ص: 11.

وإلى جانب قيمتها العلمية والمعرفية، فقد شكلت الكتب سلعة نافقة في الغرب الإسلامي، الشيء الذي شجع التجار وحملهم على الحرص على جلب أكبر عدد منها باتجاه المغرب.

وقد كان للحكم المستنصر وراقون بأقطار البلاد ينتخبون له غرائب التأليف[49]، كما كان المظفر صاحب بطليوس جمّاعة للكتب وذا خزانة عظيمة لم يكن في ملوك الأندلس من يفوقه في أدب ومعرفة، ومن هذه الكتب كون الموسوعة التي سميت بالكتاب " المظفري"، وجمع أحمد بن عباس الكاتب وزير زهير الفتى كتبا كثيرة حتى قيل إن عددها بلغ أربعمائة ألف[50]. كما نسخ الإباضية لعبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم آلافا من الكتب برسم مكتبته المعصومة[51]. ولقد شاعت كتب المشارقة بالغرب الإسلامي[52]، واشتغل بها أهله دراسة وشرحا ومعارضة، وردا واختصارا، وهذا شيء يعز على الحصر[53].

والواقع فإنه يصعب، بل يستحيل، تتبع كل الكتب التي دخلت من المشرق إلى الغرب الإسلامي، لأن ذلك كان يعتبر طبيعيا في ظل الامتداد الجغرافي والبشري للعالم العربي الإسلامي، وكذلك في ظل الانتقال الدائم للرجال بين المشرق والمغرب، ثم إن الغرب الإسلامي في الأطوار الأولى من انتشار الإسلام في ربوعه، كان قبلة للإمدادات الفكرية والعقدية المشرقية، قصد تثبيت الشريعة وترسيخ العقيدة.

(49) الرحلات بين المشرق والأندلس، محمود علي مكي، مجلة البينة، السنة الأولى، العدد الثاني، 1962، ص:42.

(50) تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، إحسان عباس، ص: 57-58.

(51) طبقات المشايخ، الدرجيني: 1: 56-57.

(52) انظر: قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، الخشني، ص: 252.

(53) تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، إحسان عباس، ص: 59.

CORÓNICA Y RELAÇIÓN DE LA ESCLAREÇIDA DESÇENDENÇIA XARIFA (MS. D. 565 DE LA B.U.B): UNA NUEVA HIPÓTESIS SOBRE SU AUTORÍA

Nezha NORRI*
Universidad de Murcia

BIBLID [1133-8571] 23 (2016) 73-91

Resumen: El presente artículo presenta el colofón de varias reflexiones sobre el primer tratado del manuscrito aljamiado D.565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Recoge una serie de argumentos que ponen de relieve tanto la génesis del texto como la identidad religiosa del autor. Nuestro estudio se fundamenta precisamente en argumentar que estamos ante un manuscrito aljamiado-morisco que tiene fines didáctico-religiosos tomando como base el marco histórico. Revela la identidad de un autor morisco exiliado que se aferra a ley islámica y que sigue los preceptos de sus ancestros, es decir, un autor que pertenece a la doctrina suní. Por tanto, se descarta la hipótesis de la adscripción del tratado a la doctrina chií propuesta en otros estudios. Asimismo se desarrolla otros nuevos elementos que podrían afirmar la autoría del tratado de la *Corónica.*

Palabra clave: Literatura aljamiado-morisca. Manuscritos aljamiados. Moriscos.

Abstract : This article is the result of several reflections on the first treatise in ms. D. 565, University Library of Bologna. It brings together a series of arguments that elucidate both the genesis of the text and the religious identity of its author, as well as elaborates on other issues that could determine the authorship of the Corónica's treatise. Our study argues that we are faced with an

* E-mail: nezha.norri@um.es

Aljamiado-Moorish manuscript created for educational and religious purposes by an exiled Moorish writer who clings to Islamic Law and follows the precepts of his ancestors, being an adherent of Sunni Islam. Therefore, the ascription of this work to a Shia Muslim, espoused by some scholars, is discussed and ruled out.

Keywords: Aljamiado texts. Manuscripts. Moriscos.

ملخص : هذا المقال عبارة عن حصيلة لبعض الاستنتاجات حول دراسة الجزء الأول من مخطوط الألخميادو D.565 الموجود حاليا بالمكتبة الوطنية لبولونيا بإيطاليا، والذي كان موضوع أطروحتنا التي تضمنت تحقيقا و دراسة سوسيولغوية للمخطوط. يبرز البحث سلسلة من الإثباتات التي تكشف الهوية الدينية لهذا المؤلف، وذلك من خلال مقاربة مضامين الخطاب السردي للنص، هاته المقاربة ترتكز بالتحديد على تأكيد نوعية هذا المخطوط الذي يتضمن تعاليم دينية إسلامية استنادا إلى عنصر السيرة المقتبس من التاريخ الإسلامي. هذا الجزء من المخطوط يكشف عن هوية مؤلف موريسكي يتمسك كباقي أبناء عصره بالدين الإسلامي، و يتضح ذلك جليا من خلال اتباعه تعاليم أسلافه من أهل السنة. لذلك، وبعد تقديم البراهين و الأدلة من النص، يتم استبعاد الفرضية المقترحة في دراسات أخرى والتي ترمي إلى تصنيف هذا الجزء من المخطوط ضمن المذهب الشيعي. المقال يضيف أيضا عناصر أخرى جديدة تمكن من الكشف عن شخص مؤلف الجزء الأول من المخطوط.

كلمات مفاتيح : الموريسكيون، مخطوطات الألخاميادو، الأدب الأعجمي.

El objetivo de este artículo es presentar varias reflexiones relacionadas con el primer tratado del manuscrito D.565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Es un texto aljamiado-morisco procedente del norte de África, escrito en caracteres latinos y que comprende tres tratados diferentes que pertenecen a la pequeña biblioteca del amanuense Mohamed Rubio, originario de Villafeliche y residente en Túnez. Reúne una serie de relatos religiosos y doctrinales; el primer tratado se titula *Corónica y relaçión de la esclareçida descendencia xarifa* (1-116 folios). El segundo, escrito por el morisco Bejarano, presenta una *Interpretación de algunos milagros que hiço el sancto profeta* (117-200 folios). El autor del tercer tratado, autor anónimo, aborda un devocionario litúrgico según la escuela hanafí titulado *Fardes, çunas y fadilas del guado y çala del guado y çala del madhab del çayd Abu Haniffa* (201-314 folios).

Este manuscrito y otros más, procedentes de Túnez, nos informan sobre la época que siguió a la llegada de la primera generación de los moriscos expulsos, que se habían visto obligados a cambiar radicalmente de medio geográfico y cultural. Los tres tratados de este manuscrito se presentan, pues, en una lengua castellana de su época, generalmente correcta, aunque salpicada de arabismos por acá y por allá; en el fondo estamos ante textos aljamiados pero escritos en

caracteres latinos. Revelan ciertos aspectos sobre la época del exilio y nos informa sobre la vida espiritual posterior de los moriscos que se instalaron en los países del norte de África y, más concretamente, en Túnez. Juan Penella(1) dice al respecto que en el siglo XVII esta zona debió de acoger los elementos más cultos que se preocuparon por transmitir los aspectos culturales y espirituales de la sociedad morisca.

Hasta el momento pocos son los estudios y ediciones de los que ha sido objeto este manuscrito. Los primeros en haberlo mencionado fueron Eduardo Saavedra(2) y Ribera y Asín.(3) Disponemos también de dos ediciones: la primera, completa y aún inédita, preparada por Juan Penella(4) en la que el autor presenta un estudio minucioso del campo literario-histórico; la segunda es una edición parcial hecha por José Francisco Cutillas Ferrer(5), donde se edita únicamente el primer tratado del manuscrito. Esta edición no incluye los dos últimos capítulos del tratado. El primero se titula *Coloquio entre el amor dibino y la fe y alabanças a el Muztafa Muhamad*, donde presenta también una loa sobre Dios y su Profeta Muḥammad. El segundo capítulo narra la vida de Salmān al-Fārisī(6) y su conversión al Islam.

Las reflexiones que desarrollaré en este artículo forman parte del estudio del primer apartado de mi tesis doctoral que lleva como título *Edición y estudio sociolingüístico del manuscrito D.565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia* que se basa en este manuscrito aljamiado escrito por tres autores moriscos que padecieron la expulsión y conocieron la vida en Túnez, Argelia y Marruecos (zonas en las que se asentaron los moriscos en diversas fases de su exilio a partir de mediados del siglo XVI y sobre todo a partir de la Expulsión de 1609). Mi trabajo ha tenido por objetivo una edición completa y un estudio sociolingüístico de este manuscrito que se considera como uno de los más interesantes producidos por autores moriscos en el exilio. La propuesta de estudiar este texto ha emanado de la profesora Mercedes García Arenal, a la que

(1) Penella, *El sentimiento religioso* , p. 21.
(2) Saavedra, *Índice general*, 1878.
(3) Ribera y Asín, *Manuscritos Árabes y Aljamiados*, 1912.
(4) Penella, *Los moriscos españoles*, 1975.
(5) Cutillas, *Corónica y relación*, 1998.
(6) Levi della Vida, "Salmān al-Fārisī", *EI*^{2}. Vol. XII (Supplement), pp. 701-702.

me complace expresar todo mi agradecimiento, por sus consejos y recomendaciones. He de señalar que esta copia ha sido entregada gracias al profesor Juan Carlos Villaverde Amieva, al que por medio del presente trabajo, quisiera expresar mi sincera gratitud por habernos facilitado una copia digitalizada del manuscrito que trato en este artículo

Antes de exponer los detalles del tratado de la *Corónica*, objeto de este artículo, me gustaría hacer un pequeño alto en el camino a fin de recapitular el contenido de los tres tratados. Tras la primera lectura del texto de la *Corónica*, se evidencia que se trata de un tema religioso, en cuyo fondo plantea un contenido novedoso. Vemos que ya no se hablará de los relatos comunes en los manuscritos aljamiado-moriscos editados y estudiados anteriormente, sino que presenta una variante de relatos dentro de lo religioso. Los primeros párrafos están dedicados a contar la vida del Profeta Muḥammad, sus milagros y otros elementos caballerescos. En los capítulos siguientes, el copista trata de resaltar las virtudes de los cuatro califas ortodoxos, ensalzándolos espiritualmente, a fin de expresar al lector el grado de honor en el que se colocan los compañeros del Profeta. El tercer capítulo, y es el que ocupa la mayor parte del tratado, está dedicado a la crónica de los doce imanes de la rama chií(7), en donde dedica la gran parte del tratado a contar los sucesos de la batalla de Karbalāʾ(8) y la muerte de al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib(9). Después de dicha presentación hagiográfica, el autor relata, en un tono poético, el *Coloquio entre el amor dibino y la fe y alabanças a el Muztafa Muhamad*, donde se presenta un diálogo entre el amor y la fe. En este capítulo se hace constar el valor de cada aspecto y la diferencia entre los dos elementos: uno completa al otro, mencionando las virtudes y milagros del Profeta Muḥammad. El autor pone fin al tratado con un relato sobre la vida de Salmān al-Fārisī y su conversión al Islam. Narra detalladamente los acontecimiento de su búsqueda de la verdad a través de las ciencias religiosas y sus encuentros con sabios ascéticos que le iban indicando el camino para encontrarse con el Profeta Muḥammad.

El segundo tratado fue traducido por el morisco Bejarano en donde se presentan tres capítulos traducidos del árabe al español por mandato de

(7) Madelung, "Shīʿa", *EI*^{2}. pp. 420-424.
(8) Honigmann, "Karbalāʾ", *EI*^{2}. pp. 637- 639
(9) Veccia Vaglieri, "al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", *EI*^{2}. pp. 607-615

Mohamed Rubio. El primer capítulo es una interpretación en castellano del libro de *sife* [aš-Šifā] de al-Qāḍī ʿIyāḍ[10] que trata los milagros del profeta Muḥammad[11]. La obra fue glosada, según el autor, para transmitir en lengua castellana la grandeza de los milagros de Mahoma, así como para honrar su nacimiento. Así pues, el autor revela una serie de milagros prodigiosos del Profeta con objeto de mostrar las pruebas de su carácter de mensajero divino y con la evidente intención de desdibujar las de Cristo. El segundo capítulo presenta una carta redactada en París y que va dirigida a varios moriscos de Constantinopla. Finalmente, el tercer apartado expone la traducción de un sermón que circularía anónimo entre los musulmanes de la época.

Por último, el autor del tercer tratado aclara mediante una serie de capítulos los preceptos, normas y virtudes de la ablución y la oración, conforme a la escuela ḥanafī. Dilucida igualmente todo tipo de prácticas islámicas que pueden servir al lector musulmán. Tal y como se deja ver a lo largo de todo el tratado, asistimos a la reiteración de fórmulas e invocaciones religiosas al Profeta, con objeto de obtener su gracia, perdón, indulgencia y toda suerte de bienes espirituales y materiales.

En las páginas que siguen planteo, como he señalado anteriormente, varias reflexiones sobre el tratado de la *Corónica* cuyo objetivo consiste, pues, en presentar un texto acerca de los descendientes del Profeta Muḥammad. Asimismo, desarrollaré los elementos más destacados que expone el autor, mencionaré las hipótesis estudiadas anteriormente sobre dicho tratado y, paralelamente, comentaré mi visión al respecto.

El autor del texto comienza el tratado con un capítulo en el que procura trazar una breve biografía sobre el Profeta Muḥammad. He aquí un pasaje:

> *No se podrá tomar prinçipio a una obra como ésta y a lo que la ymayinación tiene propuesto sin encomendarla a el que es caussa de todas las causas y pedir a su dibina probidençia crie en mi graçia para que comience la*

(10) Cf. art. "ʿIyāḍ b. Mūsā" de M. Talbi en *EI*^{2}..

(11) Véase la obra *aš-Šifā* de al-Qāḍī ʿIyāḍ. Al-Ḥaǧarī lo interpreta como "El libro de la salud", mientras que la interpretación correcta es "El libro de la curación". الشِفَا بتعريف حقوق المصطفى (ص) لمؤلفه القاضي عيَّاض، تحقيق عبده علي كوشك، طبعة 2013.

> *presente obra que es tratar la bida y milagros de su querido el Mustafa Muhamad çalam y de sus compañeros de quien dixo nadie diga mal de mis compañeros que son como las estrellas y el que los amara me ama a mí y el que los aboreçe me aboreçe a mí* (fº 1v).

Cutillas Ferrer(12) opina que dicho elemento podría revelar un posible estado de *taqiyya* en el autor a fin de no revelar la adscripción del tratado a la doctrina chií(13). Considera que aparte de este elemento existen otros detalles que comentamos más adelante, que permiten atribuir el texto a esta doctrina.

Juan Penella(14), por su parte, piensa que en la *Corónica* se entrevé una clara influencia chií. De igual forma, Mercedes García Arenal percibe el carácter chií en esta obra(15).

A mi juicio, esta hipótesis carece de argumentos convincentes. Ya que centrándonos en algunos detalles presentados en el mismo tratado, no sólo no constato dicha «precaución o disimulo», sino que aprecio claramente la identidad sunní(16) del autor. Como veremos más adelante, existen varios elementos que indican la pertenencia de nuestro autor a la doctrina sunní y que sigue los preceptos de sus antepasados.

A mi modo de ver, el tratado de la *Corónica* revela, en cierto modo, una literatura épico-caballeresca dentro del mundo árabe, manifestada en las personas de Muḥammad, ʿAlī(17) y su hijo al-Ḥusayn y construida según el género de *al-siyar wa-l-maġāzī*, donde se narran en forma novelada las expediciones guerreras de los primeros tiempos del Islam y se ofrece un conjunto de composiciones épico-caballerescas, tradicionales y maravillosas.

La mayor parte del contenido del tratado de la *Corónica*, como hemos indicado anteriormente, concierne el relato detallado de la vida del califa más apreciado, tanto por los sunníes como por los chiíes, evocando su vida durante el califato omeya, sus virtudes, su muerte el día de *ʿĀšūrāʾ*, décimo día de Muḥarram. El autor presenta la conmemoración de este día en una escena

(12) Cutillas, *Crónica*, p. 36.
(13) Madelung, "Shīʿa", *EI²*. pp.420-424.
(14) Penella, "Los moriscos españoles", p. 20.
(15) García Arenal, "Shurafā in the last years", p. 177 .
(16) Brown, "Sunna", *EI²*. pp. 878-881.
(17) Veccia Vaglieri, "ʿAlī b. Abī Ṭālib", *EI²*, vol. I, pp. 381-386.

dramática, honrando el perfil del imán al-Ḥusayn y maldiciendo a Yazīd b. Muʿāwiya[18], que fue quien derramó su sangre en la batalla de Karbalāʾ.

Los detalles y la cantidad de informaciones que nos brinda el autor en el tratado exponen con claridad la pertenencia del autor a la élite culta que solía leer y escribir obras religiosas. Cutillas Ferrer[19] considera que la estructura de la *Corónica* plantea la cuestión de si el autor intenta camuflar la heterodoxia del texto al sunnismo, que construían la mayoría de los moriscos hispanohablantes. Así pues, inicia la obra con el relato de la vida de los personajes más significativos del Islam en general, el Profeta Muḥammad, los califas ortodoxos, los doce imanes, etc. Según su hipótesis, los elementos más destacados de la *Corónica* que permiten evidenciar la adscripción del tratado a la doctrina chií se resumen en el hecho de narrar los acontecimientos hagiográficos de la vida de los doce imanes de la escuela chií, dedicar el mayor capítulo del tratado a narrar la historia de la muerte del al-Ḥusayn, nieto del Profeta Muḥammad, en la batalla de Karbalāʾ y la enumeración elogiosa de los doce imanes, mencionando el duodécimo imán al-Mahdī[20].

En cuanto a la posibilidad de la práctica de la *taqiyya* o disimulo por parte del copista, según el mismo autor, se revelan tanto en la introducción del tratado que relata la vida de Muḥammad, su familia y sus cuatro califas, como cuando trata al personaje de Muʿāwiya —el primer califa omeya—, personaje que, como es sabido, concita el desprecio de los que pertenecen a la doctrina chií, mientras que en el tratado mantiene el perfil positivo que conecta con la sociedad sunní. Asimismo, apoya su hipótesis haciendo referencia al modo de relatar la muerte de al-Ḥusayn en el tercer capítulo, cuya representación dramática es manifestada a través de una forma literaria de condolencia propia del día diez de Muḥarram (*ʿĀšūrāʾ*), que es un día muy señalado para los chiíes.

Desde mi punto de vista, la forma de exponer una temática variada en un mismo tratado y la amplitud de la exposición de cada uno de los capítulos se hallan en consonancia con la soltura que se entrevé en las expresiones del autor. Lo que no se puede afirmar con certeza es la pertenencia tanto del tratado como

(18) Hawting , "Yazīd (I) b. Muʿāwia", *EI*^{2}, vol. XI. pp. 309-311.
(19) Cutillas, "Un texto chií en castellano", p. 395.
(20) Madelung, "al-Mahdī", *EI*^{2}, vol. V. pp. 1230-1238.

del autor a la doctrina chií, porque, como se verá más adelante, los acontecimientos citados podrían ser recitados por cualquier autor morisco seguidor de la escuela sunní. Referente al hecho de exponer una breve biografía del Profeta Muḥammad, sus milagros y otros elementos caballerescos, para luego relatar los sucesos más importantes de la descendencia *šarīfa*, no es un argumento que afiance la práctica de *taqiyya* por parte del autor. Es más, el autor no tiene nada que camuflar al narrar el relato biográfico de la vida del Profeta Muḥammad, ya que para las dos doctrinas este tema no tiene aspectos de desemejanza.

Tras la muerte del Profeta Muḥammad, como es sabido, viene el liderazgo de los cuatro califas, Abū Bakr(21), ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb(22), ʿUṯmān b. ʿAffān(23) y ʿAlī b. Abī Ṭālib. El autor presenta en orden cronológico a dichos califas, describiendo sus virtudes y su justo liderazgo, tanto político como espiritual. En un tono puramente sunní, como queda patente al relatar sus cualidades, el autor esboza los rasgos de sus personalidades que les han hecho dignos de dirigir a los musulmanes y difundir el islam. He aquí algunos fragmentos que revelan dicho aspecto.

1) Sobre Abū Bakr dice lo siguiente:

> *Diçen es su nombre Hadiq que es libre porque le libró Alla del fuego, y se comforman todos los sabios en que fue llamado Çidiq por Alla taala. Y dixo el yman Aly que se llamó Abu Baquir por lengua de el Mustafa —çalm—, y la causa de llamarse Çidiq fue el aber obedeçido y creydo en todo a el Mustafa Muhamad —çalm—, y de su subida a los çielos la noche de el mihrache. Y fue de los primeros que entraron y sustentaron el Lizlem, y el aberse recohido con el* (fº 13v).

2) En cuanto a ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb tenemos:

> *Omar ebnu al Hatab, radia lahu anhu, gobernador de los muzlimes de lo mejor de Curayx. Y quando el querido de Alla —çalm— enbió el requerimiento*

(21) Montgomery, "Abū Bakr", *EI*^{2}, vol. I. pp. 109-111.
(22) Levi de la Vida y Bonner, "ʿUmar (I) b. al-khaṭṭāb", *EI*^{2}, vol. X. pp. 818-821.
(23) Levi de la Vida y Khoury, "Uthmān b. ʿAffān", *EI*^{2}. , vol. X. pp. 946-949.

que tomasen la ley de el Izlem era Omar caudillo de la jente y de los más esforçados y balientes contrarios que tenía el Izlam y el que más lo acosaba y perseguía. Y quiso la dibina probidençia de Alla que biniese a ser su amparo y defensor y el que más defendió y ensalçó el Lizlam, después de treinta y nuebe ombres y onçe mujeres, cumpliéndose con él los quarenta. Dixo ebnu (fº 15r) *Mazhod*[24]*, radia lahu anhu, que fue el Lizlam de Omar guía y su reclusión ámparo y su gobierno piadad, y ninguno osó ni pudo haçer açala en la Caba hasta que entró Omar en el Izlam, y tantos mató de ellos que nos dexaron libre la Caba. Y dixo el Mustafa Muhamad —çalm— que Alla taala manifiestó la berdad por boca de Omar. Y se conformaron los sabios en que fue el primero que fue llamado amir al muminin, y fue uno de los señalados y prometidos en la gloria y el segundo halifa de los raxitina* (fº 15v).

3) Y por último, a ʿUṯmān b. ʿAffān lo menciona como sigue:

Y en un dicho de los çiertos diçe que el mensajero de Alla —çalm— recohió sus ropas y dixo tengo berguença de un ombre de quien tienen berguença los ángeles dél (fº 17r) *[...] y lo mataron en su casa estando leyendo en un Corán, cuya limpia y santa sangre fue derramada sobre las ojas del dicho Corán* (fº 17v).

En este contexto, hay que recordar que, según la doctrina chií, el Profeta Muḥammad habría escogido como sucesor, antes de morir, a ʿAlī b. Abī Ṭālib, que sin embargo, en lugar de primero, ocuparía el puesto de cuarto califa. Como sabemos, las fuentes chiíes no reconocen la elección del liderazgo de los tres primeros califas (Abū Bakr, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, ʿUṯmān b. ʿAffān), ya que representan un perfil negativo, imagen esta que no aparece en el tratado de la *Corónica*, sino más bien al contrario.

Otros dos elementos que saltan a la vista son las descripciones positivas de Muʿāwiya[25] y ʿĀʾiša[26], la mujer del Profeta. El autor los representa en armonía con la doctrina y el pensamiento sunní, mientras que, como es sabido, todas las

(24) Vadet, "Ibn Masʿūd", pp. 873-875.
(25) Hinds, "'Muʿāwiya b. Abī Sufyān", *EI*^{2}, vol. VII, pp. 263-268.
(26) Montgomery, "'Ā'isha bt. Abī Bakr", *EI*^{2}, vol. I. pp. 307-308.

fuentes chiíes representan negativamente tanto a Muʿāwiya como a ʿĀʾiša, ya que les reprocha vehementemente su comportamiento perjudicial en la historia del Islam. Veamos los siguientes pasajes:

Sobre ʿĀʾiša dice:

> *Y dixo Ayxa radia lahu anha: 'Nunca tube çelos de las muxeres de el querido de Alla —çalam— como tube de Jadicha, solo de ber tanto como lamentaba y alababa en todas las oras, y dixo más, que quando a Raçuli lahi —çalam— mataba alguna res y la hacía quartos, la repartía por los deudos de Jadicha y deçía: "Esto es para los deudos de la señora de el uniberso"* (fº 6r) *[...] La más abentahada después de Jadicha fue Ayxa, radia lahu anhu chumain* (fº 12v).

Y sobre Muʿāwiya:

> *El qual Muagya fue ombre justo y santo, temeroso a el Señor en cuyo tiempo tubieron muchas bitorias de los infieles* (fº 26r) *[...] y tendiendo su derecha mano y inbocando la unidad del Señor se despidió y desamparó la justa alma a el cuerpo y murió radia lahu anhu* (fº 28r).

También, a mi juicio, el hecho de exponer la vida de los doce imanes no forzosamente indicaría la filiación de la *Corónica* a la doctrina chií, ya que la *sunna* reconoce asimismo a dichos imanes. De igual forma, la creencia en el duodécimo imán no constituye una exclusividad de las fuentes chiíes, ya que la doctrina sunní también cree en la aparición del mismo antes del fin de los tiempos, para unir a la humanidad bajo la ley del Islam. Mercedes García Arenal[(27)] dice al respecto:

> *No es el mesianismo un rasgo exclusivo del Islam chií, sino en el Islam occidental, igualmente existe la creencia en un Mahdī, es decir, un mesías que aparecerá antes del Fin de los Tiempos para llevar a los musulmanes a una gran victoria final y a la unión de toda la Humanidad bajo una sola Ley, la del Islam y un solo pastor, al-Mahdī, especie de Muhammad redivivo, emperador del Final,*

(27) García Arenal, "Taqiyya", pp. 350-351.

ha estado muy extendida y ha dado lugar a cantidad de movimientos políticos y religiosos.

En el siguiente pasaje vemos representada la creencia en el imán oculto y su aparición al final de los tiempos:

> *Su apellido Abul Cáçim el Halifa, el Çálihe y es el postrero de los doçe imames de su estirpe y el imam el Mehdi como lo dixo su anteçeçor el Mensajero de Alla çalm y el que bendrá a la fin de el tiempo a encontrarse con çeydina Eça* (fº 83r).

Si nos inclinamos a la hipótesis de la pertenencia de la *Corónica* a la doctrina chií, evidentemente deberíamos plantear el argumento más significativo e importante que marca la diferencia entre las dos doctrinas (sunna y chía), y que no está mencionado en la *Corónica*: a saber, el carácter infalible de los doce imanes. La doctrina chií cree en dicha perfección, mientras que la escuela sunní no admite dicho aspecto, ya que se considera una cualidad reservada a los profetas. Si el autor hubiera mencionado o insinuado dicho aspecto, podríamos, en este caso, pensar en la hipótesis de la adscripción de la *Corónica* a la doctrina chií.

En cuanto al relato del autor sobre el personaje de Yazīd b. Muʿāwiya y al hecho de que en la misma *Corónica* exponga su mal gobierno y su confrontación con al-Ḥusayn en la batalla de Karbalāʾ, el autor lo representa en una imagen negativa, debido a los sucesos históricos que acontecieron durante su mandato. Veamos el siguiente fragmento:

> *Como llegase la ora y se cumpliese el plaço y último fin de su bida de Maugya, estando en la çiudad de Damasco se halló a su cabeçera el Yaçit su hijo, maldito sea de Alla, y díxole a su padre "A el fin, padre mío, que mueres". A lo qual Respondió el bienabenturado padre "Sí hijo, porque toda cosa criada a de morir y no quedará sino el que es eterno en su reismo, el que es perfeto ser de bida, el que no le alcança ni toca* (fº 26v) *el morir ni pasa por tiempo"* (fº 27r).

Como es bien sabido, para la doctrina chií, Yazīd b. Muʿāwiya es un

personaje condenado al fuego y perseguido por la maldición, mientras que en la *sunna* hay dos tendencias: una que concuerda con la visión de los chiíes y otra que se mantiene neutral respecto de si hay maldición o bendición. Por tanto, para las dos doctrinas, dicho personaje no representa una imagen positiva.

El capítulo más extenso de la *Corónica*, como anteriormente señalamos, narra los sucesos de la batalla de Karbalāʾ y conmemora la muerte de al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib. El relato de dicho capítulo tampoco revela forzosamente la adscripción del tratado a la doctrina chií. Es cierto que los chiíes tienen algunas tradiciones relativas al día de *ʿĀšūrāʾ* que conmemoran la muerte de al-Ḥusayn; hoy en día representan algunas escenas dramáticas para expresar el dolor y la tristeza. Pero para los sunníes también el diez de Muḥarram simboliza un día sagrado y muy significativo: celebran también sus tradiciones en el día de *ʿĀšūrāʾ* como la práctica del azaque, la visita de los familiares a los cementerios, comprar regalos a los niños, el papel del agua, el juego de las hogueras, etc. Por lo tanto, podríamos decir que las dos doctrinas tienen un especial recuerdo en este día, ya que cada una tiene sus tradiciones y que se siguen practicando hasta hoy en día.

A continuación destaco un detalle mencionado en el tratado que para Cutillas Ferrer[28] designa un rasgo de la doctrina chií: una de las costumbres que suelen llevar a cabo los chiíes en el día de *ʿĀšūrāʾ* es la lectura de la historia de al-Ḥusayn. Veamos el siguiente pasaje:

> *Y ansí quelquiera que la leyere el día de Axora le dará Alla taala tanto premio como el que murió xahid y apartará Alla de el todo mal y no tendrá malas bascas a la ora de su muerte* (fº 64v) *y berá en su sueño a el Muztafa Muhamad çalm y le será buen compañero dándole su mano a el pasar de el çirat y goçará el descanço de la gloria eterna* (fº 65r).

Como se deja ver, el tratado de la *Corónica* recoge el detalle de la lectura de esa historia el día de *ʿĀšūrāʾ*, pero no sólo refiriéndose a la historia de al-Ḥusayn, sino a las historias de todos los imanes, como revela el siguiente párrafo claramente: "*pues animémonos a leer sus santas bidas y muertes partiçipando de sus méritos ansí letores como trasladadores y oyentes*" (fº 65r).

(28) Cutillas, "Un texto chií", p. 39.

Hay otro detalle mencionado en la *Corónica* que no debemos pasar por alto, ya que podría confirmar la identidad religiosa del autor: declarar abiertamente que la verdadera doctrina que debe seguirse es la sunní. He aquí el párrafo:

> *Y que la jente de su uma sería repartida en muchas partes unos siguiendo y manteniendo la berdad que es la çuna, y otros contrarios a mis compañeros y a la çuna y abrá* (fº 4r) *entre ellos muchas guerras y muertes* (fº 4v).

Con objeto de corroborar mi hipótesis, trataré de abordar de nuevo el tema del califato omeya. Se trata de la descripción de los detractores de Muʿāwiya en relación a su infidelidad, ya que, como he referido anteriormente, según el pensamiento chií el Profeta Muḥammad habría designado a un sucesor antes de su muerte. Este sucesor era su yerno, ʿAlī b. Abī Ṭālib, y sus descendientes serían, así pues, los califas legítimos. Dicha cuestión no está tampoco mencionada en la *Corónica* sino más bien al contrario. El siguiente pasaje lo revela claramente:

> *Muerto nuestro Profeta Muhamad —çalm— dexó nombrado en su lugar a Abu Baquir el Çidiq* (fº 13v.).

Y también:

> [*Y*] *el dexalle señalado y nombrado a el punto de su muerte* (fº 14v).

Por tanto, ʿAlī b. Abī Ṭālib fue elegido califa en cuarto lugar. Pero, tras su elección, como sabemos, se desató un enfrentamiento que dio lugar a la división de la nación islámica en tres bloques: los partidarios de ʿAlī, que se hacen llamar chiíes; los partidarios de Muʿāwiya, su oponente y primer califa omeya, que constituirían la mayoría (los suníes), y un tercer grupo, *al-ḫawārič*, opuestos tanto a unos como a otros. Por ello, el autor, al relatar los hechos hagiográficos de la *Corónica* dice lo siguiente:

> *El qual Muagya fue ombre justo y santo, temeroso a el Señor, en cuyo*

tiempo tubieron muchas bitorias de los infieles (fº 26r).

Es evidente que los infieles, para este autor, son los partidarios de ʿAlī; por lo tanto, mediante dichos detalles reveladores, las visiones destacadas en la *Corónica* sobre los compañeros del Profeta, los personajes históricos como Muʿāwiya y su hijo Yazīd se caracterizan más por el pensamiento de la doctrina sunní. Así pues, parece descartada la filiación del tratado a la doctrina chií y avalada la identificación del autor como perteneciente a la doctrina sunní, representando dicha *Corónica* como una temática novedosa en forma de material didáctico-religioso. Asimismo, pienso que hay que descartar la hipótesis de la precaución del autor, ya que dicha actitud no se percibe notoriamente en el autor de la *Corónica*, puesto que son muchos los elementos que señalan con claridad la identidad del autor como un morisco sunní que se aferra a sus creencias mediante los relatos de su *Corónica*.

Finalmente y tomando como punto de partida: a) la forma en la que el tratado de la *Corónica* presenta una parte de la vida del Profeta Muḥammad; b) el modo en que desarrolla varios capítulos sobre los califas ortodoxos y resaltar sus virtudes; c) la exposición de los doce imanes, detallando sus nombres y los acontecimientos más relevantes durante sus mandatos; y d) la narración de la historia de Salmān al-Fārisī y su conversión al Islam; podría considerarse, en definitiva, que dicho tratado está dirigido a un lector hispanohablante y que tiene un claro fin religioso-moral, siendo un novedoso método didáctico y hagiográfico elaborado por un morisco exiliado que sigue los preceptos de sus antepasados.

Así pues, parece acertado decir, citando a Hossain Bouzineb[29] que en cierto modo este tipo de historias permitía a los moriscos identificarse con la coacción padecida por los partidarios de ʿAlī, asimilada a la que sufrieron ellos mismos con la Inquisición española. Opina que en este tipo de literatura, los moriscos, o más bien algunos moriscos, encontraron un amparo socio-cultural en estas crónicas y que, tal como se deja ver, nuestro tratado se caracteriza por las peculiaridades de los libros de caballería, cuyo origen probablemente viene de entre las capas populares.

A modo de conclusión, se podría decir que estamos ante un tratado que

(29) Bouzineb, “Los libros de caballería”, 105-116.

presenta un material religioso-moral mediante el cual se pretende informar, o más bien instruir a la sociedad morisca tomando como base el marco histórico, y que mediante sus capítulos se pretende también apreciar las buenas obras de los descendientes del Profeta.

Otra cuestión que me gustaría abordar en este artículo es el tema de la autoría de la *Corónica*, ya que como es sabido, la mayoría de los manuscritos aljamiado-moriscos obvian cualquier información al respecto. Asimismo, nuestro tratado no ofrece ninguna referencia que indique o insinúe la adscripción de dicho texto a un autor concreto. No obstante, Cutillas Ferrer(30) ha realizado un pequeño análisis sobre una posible autoría basado en hipótesis de otros autores. Además de dicho estudio, desarrollaré otros puntos que afianzan esa posible autoría. Para él, el morisco Ibrāhīm Ṭaybīlī, que lleva el nombre cristiano de Juan Pérez, pudo haber sido el autor de la *Corónica*. Esta hipótesis está basada en algunos detalles, como el que se revela en la obra de Bernabé Pons(31), donde aparece un dato sospechoso recogido del manuscrito de Ṭaybīlī:

> *También os tengo sacado de arábigo en castellano toda en bersso, otabas como las presentes, la muerte del Haçan, hijo del Çaydi Hali Ybnu Abí Talib, radia Alahu hanhu, una de las mejores y más sintidas que yo e leydo.*

Y esto se deja ver a través del capítulo de la *Corónica* (soneto a El-Haçan), que contiene catorce versos, donde se habla de las virtudes de al-Haçan. Gerard Wiegers(32) señala a su vez, tal como apuntaba Bernabé Pons, que el autor de la *Corónica* podría ser Ṭaybīlī:

> *In Bologna, B.U.Ms,* […] *Corónica y relación* […]*, the translator of this treatise may be Ybrahim Ṭaybīlī.* […] *In the epilogue of that work Ṭaybīlī announces that he has already prepared a first versión of a translation from Arabic to Spanish, a work in prose about the death of Haçan, ibn Hali Ybnu Abí Talib.*

(30) Cutillas, “Crónica”, p. 27-28.
(31) Pons, “El cántico islámico”, p. 131.
(32) Wiegers, “Yça Gidelli”, p. 180.

Otros detalles que podrían corroborar dicha probabilidad, siempre con reservas, como señala Cutillas, son los usos grafológicos y los señalados por el profesor Bernabé en su estudio lingüístico, entre el tratado de la *Corónica* y el manuscrito de Ṭaybīlī (*Contradicción de los catorçe artículos de la fe cristiana*…), ya que dichas características se mantienen en ambos manuscritos e incluso llegan a ser idénticas.

Hay otros elementos que corroboran la hipótesis sobre dicha autoría y que no debemos pasar por alto. Se trata, por ejemplo, del contacto que mantuvo nuestro amanuense (Mohamed Rubio) con algunos moriscos, ya que una de sus actividades fue el hacer encargos de traducciones de la lengua aljamiada al castellano y viceversa. Por tanto, los moriscos que contribuían a esos trabajos de traducción eran un grupo de colegas conocidos en Toledo y establecidos en Túnez, y entre ellos: al-Ḥaǧarī, Muhammad b. ʿAbd al-Rafīʿ, los hijos de b. al-ʿĀṣī, al-Ukayḥil e Ibrāhīm Ṭaybīlī. Todos ellos eran hombres sabios y píos; escribían, traducían y enseñaban los fundamentos de su religión, la vida espiritual y la terrenal. Así pues, si Ṭaybīlī forma parte del grupo de los traductores de la época y sus rasgos, tanto grafológicos como lingüísticos son casi idénticos a los del tratado de la *Corónica*, entonces, no sería de extrañar que él mismo fuera el autor de ésta.

También hay otro detalle lingüístico que caracteriza la *Corónica* y que podría corroborar la probabilidad de que Ibrāhīm Ṭaybīlī fuera nuestro autor. Se trata de la aparición frecuente de la epéntesis representada en la forma *muncho* (ffº 69r, 75r, 75v), *munchos* (ffº 59r, 71v). Enrique Pato[33] en su artículo profusamente documentado sobre la forma "muncho" aporta nuevos datos sobre la cuestión. Documenta este rasgo lingüístico —según los datos de CODEA— desde 1496 a 1625 «*especialmente en Écija (Sevilla), Granada y Calatayud. También aparece, aunque en menor proporción, en documentos notariales de Burgos, Toledo y Madrid*». Presenta, igualmente, un mapa que muestra la extensión de esta forma en el ALPI (Atlas Lingüístico de la Península Ibérica) en que se ha comprobado que «*se registra en el centro y este de Asturias, de manera esporádica en Aragón (sur de Zaragoza y Teruel) y Murcia. En este caso particular, los datos del ALPI resultan un poco limitados, ya que la forma*

(33) Pato, "Sobre la forma *muncho*", p. 329-342.

"muncho" constituye uno de los rasgos caracterizados del murciano». Ahora bien, según la extensión geográfica de la forma *muncho*, se constata que Toledo y Murcia forman parte de dichas ciudades donde esa forma fue un rasgo característico, y como bien sabemos, Ibrāhīm Ṭaybīlī nació en Toledo, aunque de origen murciano, de ahí el uso frecuente de la forma *muncho*.

Otro elemento que salta a la vista es el tipo de literatura que narra la *Corónica* (literatura caballeresca) que caracterizan el tratado. Bouzineb(34) opina que Ṭaybīlī debió de leer también los libros de caballerías, como bien se transparenta de su prólogo al lector, hecho a su poemario. Considera que este autor morisco se caracteriza, a través de sus escritos, tanto por su enfrentamiento a la fe católica y a sus instituciones religiosas, como por su aferramiento a la religión islámica. «*No duda en tomar parte en el debate literario de su época que no era otro sino el planteado por el propio Cervantes a propósito de los libros de caballerías y de la calidad de la literatura*».

Así pues, basándonos en todos estos elementos podríamos pensar o afirmar que el autor del tratado de la *Corónica*, efectivamente, podría tratarse del morisco toledano Ibrāhīm Ṭaybīlī.

(34) Bouzineb, "Libros de caballería", pp. 105-116.

Bibliografía

Bernabé Pons, Luis Fernando, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Ṭaybīlī*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988.

Bouzineb, Hossain, *Libros de caballerías, también los moriscos tuvieron los suyos*. Ed. Sociedad estatal de conmemoraciones culturales, Madrid, 2006.

Cutillas Ferrer, José Francisco, *Corónica y relaçión de la esclareçida descençia xarifa*. Estudio, edición y notas, Universidad de Alicante, Alicante,1998.

Cutillas Ferrer, José Francisco, "Un texto chií en castellano del siglo XVII, en el universo cultural islámico de los moriscos expulsado", *Sharq al-Andalus*, (1995), pp. 393-400.

Cutillas Ferrer, José Francisco, "Political Plots, Espionage, and a Shiʿa Text among The Moriscos", *Journal of Shiʿa Islamic Studies*, vol.V. No. 1, (2012), pp. 49-64.

García Arenal, Mercedes, "Taqiyya: disimulo legal", *al-Qanṭara*, XXXIV 2, (2013), pp. 345-355.

García Arenal, Mercedes, "*Shurafā* in the last years of al-Andalus and in the Morisco period. *Laylat al-mawlid* and genealogies of the Prophet Muḥammad", en Morimoto Kazuo (ed.) *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies. The Living Links to the Profet.* London-New York: Routledge, 2012, pp. 161–184.

Hawting, G. R., "Yazīd (I) b. Muʿāwia", *EI²*, vol. XI, 2002, pp. 309-311.

Hinds, M., "Muʿāwiya b. Abī Sufyān", *EI²*, vol. VII, 1991, pp. 263-268.

Juynboll G., H. A., "Sunna", *EI²*, vol. IX, 1997, pp. 878-881.

Levi della Vida, G. - ([Bonner. M]), "ʿUmar (I) b. al-Khaṭṭāb", *EI²*, vol. X, 2000, pp. 818-821.

Levi della Vida, G. – ([Khoury. R.G]), "ʿUthmān b. ʿAffān", *EI²*, vol. X, 2000, pp. 946-949.

Levi della Vida, G., "Salmān al-Fārisī", *EI²*, vol. XII (Supplement), 2004, pp. 701-702.

Madelung, W., "al-Mahdī", *EI²*, vol. V, 1986, pp. 1230-1238.

Montgomery Watt, W., "Abū Bakr", El2, vol. I, 1986, pp. 109-111.

Pato, Enrique, "Sobre la forma *muncho*", en *ELUA* (*Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante*), 2013, pp. 329-342.

Penella Roma, Juan, *Los moriscos españoles emigrados al norte de Africa*,

1975, (Resumen de tesis) Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria, Universidad de Barcelona, Barcelona.

Penella Roma, Juan, *El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: Notas para una literatura morisca en Túnez*, 1972, Editorial Gredos, Madrid, pp. 447-472.

Penella Roma, Juan, *Introduction au Manuscrit D.565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne*, *Etude sur les moriscos andalous en Tunisie*, 1973, Dirección General de Relaciones Culturales – Madrid, pp. 258-263.

Qāḍī ʿIyāḍ: القاضي عياض: الشِفَا بتعريف حقوق المصطفى (ص)، تقديم وتحقيق عامر الجزّار، دار الحديث، القاهرة، طبعة 2003.

Ribera, J. y Asín, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1912.

Saavedra, Eduardo, *Índice general de la Literatura Aljamiada*, Memorias de la Real Academia Española, Madrid, VI, 1889, pp. 140-328.

Talbi M. "ʿIyāḍ b. Mūsā". *EI*^{2}, vol. IV. pp. 289-290.

Veccia Vaglieri, L., "(al-) Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", *EI*^{2}, vol. III, 1986, pp. 240-243.

Veccia Vaglieri, L., "al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", *EI*^{2}, vol. III, 1986, pp. 607-615.

Veccia Vaglieri, L., "ʿAlī b. Abī Ṭālib", *EI*^{2}, vol. I, 1986, pp. 381-386.

Wiegers, Gerard, *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literatura in Spanish and Aljamiado*, 1991, Leiden.

POEMA DE EXHORTACIÓN PIADOSA: *MAQṢŪRAT AL-ŶAWHARA* DE ABŪ MADYAN. TRADUCCIÓN Y NOTAS

Ahmed SHAFIK*
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 23 (2016) 93-126

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo presentar por primera vez una traducción a una lengua europea, el castellano, de la *Maqṣūrat al-ŷawhara* 'la perla' de Abū Madyan. Se trata de una obra poética compuesta por 120 versos, dedicada a la exhortación piadosa (*al-waʿẓ).* El texto se enfoca principalmente en lo religioso, partiendo del Corán y la tradición del Profeta, para la edificación de los asistentes. La traducción se acompaña de un conciso comentario histórico y literario con el fin de dar una visión global de la prédica aplicada en al-Andalus y el Magreb, y asimismo mostrar el estado presente de los estudios que la *Maqṣūra* ha originado.

Palabras claves: Abū Madyan. Siglo XII. Al-Andalus. Magreb. Admonición.

Abstract: This article aims at presenting, for first time, a translation into an European language, Spanish, of *Maqṣūrat al-jawhara* 'the Pearl' of Abū Madyan. It is a poetic work consisting of 120 verses, dedicated to the pious exhortation. The text focuses primarily on religion, based on the Koran and the tradition of the Prophet, for attendees building. The translation is accompanied by a concise historic and literary commentary. Its main purpose is providing readers with a general overview of preaching, applied in al-Andalus and the Maghreb. Likewise, the present state of studies

* E-mail: anouralhouda@hotmail.com

that the *Maqṣūra* has originated.

Keywords: Abū Madyan. 12th Century. Al-Andalus. Maghreb. Admonition.

ملخص: يسعى هذا البحث إلى تقديم ترجمة إسبانية لـ«مقصورة الجوهرة» لأبي مدين، فهي أول ترجمة إلى لغة أجنبية. هي قصيدة وعظية يصل عدد أبياتها إلى 120 بيتاً. وانصب اهتمام الشيخ أساسا على القرآن الكريم والحديث في عرض أفكاره بهدف تربية رواد مجلسه. وسنعالج هذا الموضوع من خلال تمهيد ومحورين: نبسط التمهيد للتعريف بصاحب المقصورة، والكشف عن أسلوبها الأدبي. ونفرد المحور الأول لعرض نبذة تاريخية ميسرة عن حركة الوعظ في المغرب والأندلس. ونخصص المحور الثاني لترجمة النص، وقد أعملنا جهدنا في تتبع مختلف المصادر التي وقف عليها الشيخ.
كلمات مفاتيح : أبو مدين. القرن الثاني عشر الميلادي. الأندلس. المغرب. وعظ.

1. Entrada

El texto que aquí se traduce enteramente es una obra poco conocida de Abū Madyan. Se trata de un poema de exhortación piadosa, admonición o *waʿẓ*. El maestro andalusí-magrebí es uno de los sufíes, capaz de reflejar su doctrina tanto en verso como en prosa. En efecto, cultivó creativamente la poesía, apoyado en su conocimiento de corrientes poéticas y literarias, tanto populares como cultas, empleando un modelo de lenguaje especialmente eficiente para la transmisión de su experiencia vivencial. Con un mejor conocimiento de la historia del sufismo, fue Abū Madyan quien, al contrario de la opinión de F. Corriente, se mostró como un pionero al introducir en su obra poética la moaxaja y el zéjel en el campo místico(1).

Alejado del carácter espiritual que caracteriza la mayoría de su obra poética, Abū Madyan aquí hace las veces de un *wāʿiẓ* 'maestro/predicador', lo suficiente preparado y maduro para revivificar los sentimientos religiosos de los asistentes. Entre los temas tratados en *maqṣūrat al-ŷawhara* 'la perla', fundamentalmente religiosos, destaca el cumplimiento de las normas del Islam, la compañía de los sabios, la disciplina ascética y el interés por el estudio.

(1) Véase *Poesía estrófica (cejeles y/o muwaššaḥāt) atribuida al místico granadino Aš-Šuštarī (siglo XIII d. c.),* ed. y tr. F. Corriente, Madrid: CSIC, 1988, p. 2. En el plano místico, Corriente cree que Ibn ʿArabī de Murcia (m. 638/1240) fue el primero en cultivar las moaxajas y Abū al-Ḥasan al-Šuštarī (m. 668/1269), los zéjeles. Respecto a la edición de composiciones de esta índole en la obra de Abū Madyan, consúltese *Dīwān Abī Madyan Šuʿayb al-Gawṯ,* ed. ʿA. Q. Suʿūd y S. al-Qurašī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2011, pp. 47-91. En breve, publicaré la traducción del diván con motivo del noveno centenario del nacimiento de Abū Madyan (1115 o 1116).

Muchas otras cuestiones cobran carta de naturaleza en este poema que brinda diversos ejemplos de la práctica de piedad, pero en este trabajo me restringiré a ofrecer la traducción del texto, a cuyas notas remito al lector.

En otros estudios he tratado con pormenores la biografía de Abū Madyan(2). Nació hacia el año 509/1115-16 a orillas del Guadalquivir, en la fortaleza de Cantillana, al noreste de la ciudad de Sevilla. Buena parte de su vida transcurrió en Bugía, una ciudad situada en la costa argelina, donde propagó sus enseñanzas. En 589/1193, murió cerca de Tremecén (Argelia), ciudad que se ha convertido en centro espiritual, donde se formaron ilustres sufíes que siguieron la huella del maestro sevillano.

Sus principios doctrinales tuvieron una influencia de gran envergadura en el pensamiento sufí, según la información transmitida por los hagiógrafos contemporáneos, las fuentes posteriores, y especialmente los comentarios de Ibn ʿArabī (m. 1165/1240), que se declara seguidor de sus enseñanzas y uno de sus discípulos indirectos(3).

La obra poética del maestro de Bugía fue objeto de varias ediciones, reimpresiones, traducciones y estudios al menos desde el año 1938(4). Pero no

(2) Shafik, A., «Abū Madyan Šuʿayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaquel de Estudios Árabes,* 20 (2009), 197-221; ---, Abū Madyan, «Šayj al-šuyūj: Ḥayātihu, wa aṣḥābuhu wa āṯāruhu», *Alhadra. Maŷallat al-Ḥaḍāra al-Andalūsiyya,* 1 (2015), 3-50.

(3) Shafik, A., «Los šaḏiliyya e Ibn ʿArabī tras las huellas de Abū Madyan», *Revista de Ciencias de las Religiones,* 14 (2009), 117-132; ---, «La doctrina de Abū Madyan: síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII», *al-Andalus-Magreb,* 19 (2012), 379-412; ---, «Traducción de *ʿUnwān al-tawfīq* de Ibn ʿAṭāʾ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ʿArabī: dos comentarios de un poema de Abū Madyan», *Anaquel de Estudios Árabes,* 24 (2013), 137-170; ---, *Tres textos sobre el compañerismo. Poema de Abū Madyan. El signo del éxito para la buena conducta en el camino sufí de Ibn ʿAṭāʾ Allāh. Quintetas de Ibn ʿArabī,* Madrid: IEEI y Huerga y Fierro Editores, 2014.

(4) *Dīwān Sīdī Abū Madyan,* ed. M. al-Šuwār, Damasco: Maṭbaʿat al-Taraqqī, 1938; *Kitāb al-ŷawāhir al-ḥisān fī naẓm awliyāʾ Tilmisān,* ed. ʿA. Ḥ. Ḥāŷiyyāt, Argel: al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzīʿ, 1974, 23-44; *Šuʿarāʾ al-ṣūfiyya al-maŷhūlūn,* ed. Y. Zīdān, Beirut: Dār al-Ŷīl, 1996, 34-44; Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, pp. 39-175; al- ʿAlāwī, M. Ṭ, *al-ʿĀlim al-rabbānī. Sīdī Abū Madyan Šuʿayb,* Argel: Dār al-Umma, 2004; al-Fārisī, Ḥ., *Abū Madyan Šuʿayb: ḥayātu-hu wa-adabu-hu,* Wahrān: Dār al-Garb li-l-Našr wa-l-Tawzīʿ, 2005, «poesía»; Farīd al-Mazīdī, A., *Šayj šuyūj fī al-amṣār: Abū Madyan Šuʿayb al-Gawṯ. Taryŷamatu-hu —šuyūju-hu wa-talāmiḏat-hu wa-aṣḥābu-hu wa-nuṣūṣu-hu,* Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2010, pp. 299-

fue hasta el año 2011, cuando Q. Suʿūd y S. al-Qurašī editaron por primera vez *Maqṣūrat al-ŷawhara,* a base de un solo manuscrito, núm. 6921, de al-Jizāna al-Ḥasaniyya en Rabat(5). Su publicación no ha despertado el interés de los estudiosos. Unos años después, tuve la oportunidad de hallar en Trípoli (Libia) otro manuscrito de la *Maqṣūra,* más completo, que aporta otros 14 versos. Este hecho me motivó para realizar una nueva edición crítica que amplía el texto y también inscribe las fuentes y paralelismos, incluye concisas notas sobre citas coránicas, hadices y personajes, ausentes en el poema ya publicado, y se anotan las variantes(6).

Sobre la autoría de Abū Madyan, no hay sombra de duda de su autenticidad, conforme bien expone la entrada al poema: «Esta es una *maqṣūra* del *šayj*, el gnóstico, Sīdī Abū Madyan»(7).

2. Los predicadores (*wuʿʿāẓ*) en el occidente islámico

La práctica de prédica y exhortación ha gozado de un desarrollo significativo en el Oriente islámico(8). La producción escrita de la actividad no

310; el citado *Dīwān Abī Madyan Šuʿayb al-Gawṯ,* 2011. Shafik, A., «Poesía árabe clásica: traducción y práctica» en *Ensayos de traductología árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos y CantArabia Editorial, 2012, 149-262, pp. 182-85, 239-41; ---, «Traducción y lenguaje de la poesía sufí» en el V *Simposio de Interculturalidad y traducción (5-7 de noviembre de 2012),* coord. S. M. Saad, Madrid: IEEI, en prensa.

(5) *Dīwān Abī Madyan Šuʿayb al-Gawṯ,* pp. 86-91.

(6) Shafik, A., «Maqṣūrat al-ŷawhara li-Abī Madyan. Dīrasa wa-taḥqīq», *Alhadra. Maŷallat al-Ḥaḍāra al-Andalūsiyya,* 2 (2016), sección árabe, en prensa.

(7) Abū Madyan, *Maqṣūrat al-ŷawhara,* ms. Maktabat al-Awqāf, Ṭarabuls al-Garb, n.º 47, 1/a.

(8) Estudios: 1) En árabe, Ibn Ṣafīyya, Y., *Manhaŷ al-salaf fī al-waʿẓ,* Riad: Maktabat Dār al-Minhāŷ, 2010; Al-Ŷabīḥī, A. M., *Tabṣīr al-fūʾād bi-juṭab al-waʿẓ wa-al-iršād,* Saná: Wizārat al-Ṯaqāfa, 2010; ʿAlwānī, Ŷ., *Aṯar al-waʿẓ wa-l-wuʿʿāẓ fī Bagdad fī al-qarn al-sādis al-hiŷrī fī al-ḥayāt al-siyāsiyya wa-l-iŷtimāʿiyya,* Bagdad: Dīwān al-Waqf al-Sunnī, 2011; al-Naqbī, ʿA., *Fī al-waʿẓ wa-l-adab,* Beirut: al-Dār al-ʿArabiyya li-l-Mawsūʿāt, 2012; 2) otros idiomas, Berkey, J. P., *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East,* Seattle: Univ. of Washington Press, 2001; Talmon-Heller, D., «*Islamic Preaching in Syria* during the Counter-Crusade (Twelfth-Thirteenth centuries), en *In Laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar,* ed. I. Shagrir, London: *Routledge, 2007, 61-76; ---, Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids* (1146-1260), Leiden: Brill, 2007, pp. 115-148; *Linda, J., The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education,* Princeton: Princeton Univ. Press, 1992, esp. cap. 7; ---, «*He cried* and *he* made

solo se limita a ulemas, ascetas y místicos(9), sino que incluye también a célebres literatos(10). De estos escritos, basados fundamentalmente en el Corán, colecciones de hadices y transmisiones de compañeros del Profeta e insignes sabios de época temprana, se desprende una exhortación a la dedicación a la vida de piedad, virtud, ejemplos de conducta, ascesis, con constante mención al premio del paraíso y al castigo del infierno. Para llevar a cabo esta práctica, los predicadores, desde una perspectiva pedagógica, emplean insistentemente el procedimiento de *al-targīb wa-l-tarhīb* 'motivación e intimidación', procedimiento que se ha convertido en género propio en la literatura de índole religiosa(11).

---

others cry: *Crying as a sign* of Pietistic Authenticity or Deception in Medieval Islamic Preaching», *Crying in the Middle Ages: Tears of History,* ed. E. Gertsman, 2012, 102-35; ---, *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World,* New York: Cambridge University Press, 2012.

(9) ʿAbd al-Qādir al-Ŷīlānī, *al-Fatḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī,* ed. U. Mahra, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003. Posteriormente, en Oriente, Ibn ʿArabī redactó un libro que contiene una gran colección de exhortaciones en *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-ajyār,* ed. parcial M. M. al-Jūlī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Ŷadīd, 1972, I (ed. completa M. al-Nimarī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001); ---, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* Beirut: Dār Ṣādir, s.f., III, pp. 561-66; IV, pp. 66-68, 151-52, 444-553. Aún en manuscritos varios escritos acerca de *al-waʿẓ,* por ejemplo, *Risāla fī al-waʿẓ li-baʿḍ aḥbābihi,* n.º 452, *Risālat waʿẓ bi-l-aḥādīṯ al-nabawiyya,* ns.º 480, 481, o *al-Mawʿiẓa al-ḥasana,* n.º 915, véase, Yaḥyà, ʿU., *Muʾallafāt Ibn ʿArabī tārījuhā wa-taṣnifuhā,* ed. A. M. al-Ṭayyb, El Cairo: al-Ḥayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmmā li-l-Kitāb, 2001, pp. 360, 369, 600.

(10) *Abū al-ʿAtahiya, ašʿāruh wa-ajbāruhu,* ed. Š. Fayṣl, Damasco: Maṭbaʿat Ŷāmiʿat Dimašq, 1965; *Maqamāt al-Zamajšarī,* Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1982; al-Ŷāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn,* ed. ʿA. M. Hārūn, El Cairo: Maktabat al-Janŷī, 1998, I, pp. 257-75. Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, *Mulqà al-sabīl,* ed. S. Sayyid ʿIbāda, El Cairo: Dār al-Baṣāʾir, 2007.

(11) Sobre esta clase de libros, las referencias más antiguas son de Ibn Zanŷawih (m. 251/865), *al-Targīb wa-l-tarhīb,* seguido por *Ṯawāb al-aʿmāl* de Abū al-Šayj al-Iṣbahānī (m. 369/980), perdidos ambos libros. Luego, Ibn Šāhīn (m. 385/995), *al-Targīb fī faḍāʾil al-aʿmāl wa-ṯawāb ḏalik,* ed. Ṣ. al-Waʿīl, Riad: Dār Ibn al-Ŷawzī, 1995. Véase Ibn al-Ŷawzī al-Iṣbahānī (m. 535/1141), *Kitāb al-targīb wa-l-tarhīb,* ed. A. Ibn Šaʿbān, El Cairo: Dār al-Ḥadīṯ, 1993; y el más célebre del género, al-Munḏirī (m. 656/1258), *al-Targīb wa-l-tarhīb,* ed. Naṣr al-Dīn al-Albānī, Riad: Maktabat al-Maʿārif, 2004. Y otros, al-Nawawī (m. 676/1278), *Riyāḍ al-ṣāliḥīn min ḥadīṯ sayyid al-mursalīn,* ed. al-Albānī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1984; al-Yāfiʿī (m. 768/1367), *al-Targīb wa-l-tarhīb wa-yalīhi muntaqà tuḥfat al-ḥabīb li-l-ḥabīb bimā zād ʿalà al-targīb wa-l-tarhīb,* ed. M. Fāris, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1996; al-Nāŷī (900/1495), *ʿUŷālat al-imlāʾ ʿalà al-targīb wa-l-tarhīb,* ed. Ḥ. Ibn ʿUkāša, El Cairo: Maktabat

Según los datos ofrecidos por la literatura hagiográfica y los repertorios bibliográficos en al-Andalus y el Magreb, se aprecia la existencia de diversos virtuosos, calificados de *wāʿiẓ* (pl. *wuʿʿāẓ*) y se hace mención expresa a su pensamiento religioso(12). Bien sabido es que Abū Madyan ejercía la función de *wāʿiẓ* en las reuniones de prédica, sistemáticamente organizadas en su zagüía, conocida localmente como *rābiṭat al-Zayyāt,* incluso en su propia casa, invitando a la multitud al arrepentimiento y conversión *(al-tawba wa-l-ināba)*(13).

Tres siglos antes, el libro de *Riyāḍ al-nufūs* [Jardín de almas] da constancia de la actividad de los predicadores del norte de África. Sirva de ejemplo, Saʿīd ʿAbd al-Salām Saḥnūn (m. 240/854), autoridad de la doctrina mālikī en el Magreb, conocido por sus exhortaciones, vida austera y adhesión al rábida de al-Mustanīr, cerca de Susa. Muchos de sus adeptos fueron célebres por exhortación y ascesis. Entre ellos, sobresalen dos poetas alfaquíes, Aḥmad ibn Abī Sulaymān Dāwūd al-Ṣawwāf (m. 291/903) y Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Zarzar, muerto en el mismo año(14).

---

al-Tābiʿīn, 1998. Aún en manuscrito, un texto de Ibn ʿArabī titulado, *Kitab al-ragba wa-l-rahba,* Yaḥyà, ʿU., *Muʾallafāt Ibn ʿArabī,* p. 371, n.º 488. Consúltese también ʿAbd al-Qādir al-Ŷazāʾirī, *Kitāb al-mawāqif fī al-taṣawwuf wa-l-waʿẓ wa-l-iršād,* Damasco: Dār al-Yaqaẓa al-ʿArabiyya, 1966.

(12) Marín, M., «Un nuevo texto de Ibn Baškwāl: *Ajbār Abī Wahb*» *al-Qanṭara,* X (1989), 385-401; ---, «*Zuhhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)», *al-Qanṭara,* XII (1991), 439-470, pp. 460-61; ---, «Retiro y ayuno: Algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes», *al-Qanṭara,* XXI (2000), 471-480. Vizcaíno, J. M., «Las obras de *Zuhd* en al-Andalus», *al-Qanṭara,* XII (1991), 417-438, pp. 421, 425-7; García-Arenal, M., «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* en la hagiografía magrebí», *al-Qanṭara,* XIII, 1992, 147-170, pp. 160-61; Ḍayf, Š., *ʿAṣr al-duwal wa-l-imarāt (Lībiyā, Tūnis, Ṣaqaliyya),* El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1992, pp. 287-91; ---, *ʿAṣr al-duwal wa-l-imarāt (al-Andalus),* El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1994, pp. 486-93; ---, *ʿAṣr al-duwal wa-l-imarāt (al-Ŷazāʾir, al-Magrib al-Aqsà, Mawrītāniyā, al-Sudān),* El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1995, pp. 222-27, 485-90; Linda, J., «Witnesses of God: Exhortatory Preachers in Medieval al-Andalus and the Maghreb», *al-Qanṭara*, 28 (2007), 73-100; Miller, K., *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain,* New York: Columbia University Press, 2008, pp. 128-148; Erzini, N., «The Professorial Chair (*kursi ʿilmi* or *kursi li-l-waʿẓ wa-l-irshad*) in Morocco», *al-Qanṭara,* 34 (2013), 89-122.

(13) Shafik, A., «La doctrina de Abū Madyan…», p. 384.

(14) Al-Mālikī, *Kitāb riyāḍ al-nufūs,* ed. B. al-Bakkūš y M. al-ʿArūsī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994, I, p. 505, n.º 161 y I, p. 516, n.º 162; al-Bayalī, B., *al-Zuhhād wa-l-*

Al-Tamīmī redacta tres biografías de predicadores, de los cuales recibió educación espiritual en Fez, sin mencionar el año de defunción: primero, el alfaquí Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Yabqà: «*Recita poesía acerca de la ascesis, escrupulosidad y exhortación piadosa*»(15); segundo, ʿAmmūr al-Baṭṭāṭ: «*Enseñaba el libro de* Iḥyāʾ [Revitalización] *explicándolo al modo de los sufíes. Fue también un predicador del cual se recibe exhortaciones*»(16); y por último, Abū ʿAlī al-Jarrāṭ: «*Tanto los alfaquíes como los ulemas de su tiempo le veneraban y escuchaban sus exhortaciones*»(17).

Al-Ṭāhir al-Sadafī ofrece la biografía de un predicador de su época en el Magreb, su nombre es Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿUbayd Allāh, conocido como al-Fāyada (m. ¿?). Dice de él: «*Se dedicaba a predicar la ascesis y los relatos que suavizan el corazón* (al-raqāʾiq)*. Exhortaba a la multitud en su mezquita*»(18). Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, por su parte, recoge la biografía de algunos predicadores que ejercían su actividad en varias rábidas. En la rábida de Šākir, predican Abū Mahdī ibn Ŷilldāsn (m. 560/1164 aprox.) y Abū Muḥammad Tīliŷī (m. 605/1208)(19); en la rábida de ʿAraba, Abū Walŷūṭ (m. 608/1211 aprox.)(20); en el monte de Raŷrāŷa, Abū Zakaryā ibn Yaḥyà ibn ʿAlī al-Zawāwī (m. 611/1215), que reducía sus admoniciones a la mención del infierno y los horrores del día del Juicio, hasta que Abū Madyan le recomendó: «*No hagas que el público se desespere, y recuérdale la buena retribución de Dios*»(21); en la mezquita del alcázar, los viernes, Ibn al-Ḥaŷŷām al-Wāʿiẓ (m.

mutaṣawwifa fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus ḥattà al-qarn al-jāmis al-hiŷrī, El Cairo: Dār al-Nahḍa, 1993, pp. 63-89.

(15) Al-Tamīmī, *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād,* ed. M. Cherif, Rabat: Manšurāt Kulliyat al-Ādab wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 2002, II, p. 59, n.º 9.

(16) Al-Tamīmī, *al-Mustafād,* II, p. 117, nº 39.

(17) Al-Tamīmī, al-Mustafād, II, p. 165, n.º 73.

(18) Al-Ṣadafī, Ṭāhir, *al-Sirr al-maṣūn fīma ukrima bi-hi al-mujliṣūn,* ed. H. Ferhat, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998, p. 77, n.º 12. Véase la referencia de la editora acerca del juez de al-Andalus, Munḏir ibn Saʿīd al-Ballūṭī y la influencia de su discurso y exhortaciones, pp. 30-1.

(19) Ibn al-Zayyāt, *al-Tašawwuf ilà riŷāl al-taṣawwuf,* ed. A. al-Tawfīq, Casa Blanca: Maṭbaʿat al-Naŷāḥ al-Ŷadīda, 1997, pp. 262 y 402.

(20) Ibn al-Zayyāt, *al-Tašawwuf,* p. 400.

(21) Ibn al-Zayyāt, *al-Tašawwuf,* p. 428.

614/1217)[22]; y por último, la audiencia de Abū Isḥāq al-Mayūrqī al-Wāʿiẓ en Fez[23].

En un pasaje interesante, Ibn al-ʿArīf nos habla de los predicadores itinerantes en al-Andalus, arrojando luz sobre su formación científica y su cultura religiosa:

> [Un compañero] se había encontrado con una comunidad espiritual *(qawm)* en uno de los llanos desiertos, a los que no se les prestaba atención cuando entraban en los pueblos, no se les conocía de nada, tan solo se dedicaban a la plegaria *(duʿāʾ)* para el bien de los musulmanes. Me habló sobre uno de ellos que memorizaba el libro de al-Bazzār[24] sin escapársele ni una palabra y conocía perfectamente la ciencia de la lengua árabe y las lecturas [coránicas] *(ʿilm al-ʿarabiyya wa-l-qirāʾāt),* la ciencia de los dictámenes *(ʿilm al-fatāya)* de la escuela *(maḏhab)* de Mālik[25] hasta especializarse en este campo de saber. Todos son doctos en la ciencia de los estados *(aḥwāl),* moradas *(maqāmāt),* indicios de los comienzos y finales, los diversos preceptos y el aislamiento para dedicarse a rezar por la gente con misericordia y presencia divinas[26].

Es importante también tener muy presente la introducción de la literatura de exhortación piadosa de origen oriental que debió de influir sobremanera en el desarrollo de este género[27]. Valgan un par de ilustraciones, el primer ejemplo

(22) Ibn al-Zayyāt, *al-Tašawwuf,* pp. 439-40.

(23) Ibn al-Zayyāt, *al-Tašawwuf,* p. 365.

(24) El autor del libro es el erudito Abū Bakr Aḥmad b. ʿUmar b. ʿAbd al-Jāliq al-Baṣrī (m. 292/904), autor también del *al-Musnad al-kabīr* [Gran recopilación verificada de la tradición del Profeta]. Sobre su biografía, consúltese al-Ḏāhabī, *Taḏkarat al-ḥuffāẓ*, ed. A. M. al-Dimašqī, M. F. al-Makki, A. B. al-Suyūṭi, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, s.f. II, p. 653, n.º 675.

(25) Mālik b. Anas (m. 179/795) es uno de los siete juristas medinenses, que dio forma definitiva a la cultura jurídica de Medina en su colección de *Muwaṭṭaʾ* (*El camino fácil,* tr. A. Pérez e I. Puch, Córdoba: Junta Islámica, 1999). Para su biografía, consúltese J. Schacht, «Mālik ibn Anas» *EI*^{2}, III, 206; M. Abū Zuhra, *Mālik ibn Anas,* Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1946.

(26) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda wa-taḥqīq ṭarīq al-saʿāda,* ed. ʿI. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, pp. 106-7 (tr. esp. *La llave de la felicidad y la realización del camino del éxtasis,* Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, tr. A. Shafik, 2014, pp. 236-7.

(27) Con especial interés, los libros de Ibn al-Ŷawzī, véase *Maqamāt Ibn al-Ŷawzī o al-maqamāt al-ŷawziyya fī al-maʿānī al-waʿẓiyya,* ed. M. Nagš, El Cairo: Dār Fawzī li-l-Ṭibāʿa, 1980; ---,

alude a la emulación y comentarios de un poema de Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, titulado *Malqà al-sabīl* [Encuentro de caminos][28]; y el segundo, la imitación de las prédicas de Ibn al-Ŷawzī (m. 597/1116) transmitidas en al-Andalus por el célebre viajero valenciano, Ibn Ŷubayr (m. 614/1217), quien frecuentó sus sesiones en Bagdad[29]. Uno de sus imitadores fue Abū al-Mutarrif ibn ʿAmīra al-Majzūmī (m. 658/1259), como bien reflejan las palabras de al-Marrākūšī (m. 703/1303): «*Tiene escritos de exhortación piadosa al modo de Abū al-Faraŷ ibn al-Ŷawzī*»[30].

Para concluir este apartado, es importante recordar que esta actividad de exhortación piadosa no reglamentada, en contraposición a la que se realizaba en las mezquitas en ciertas ocasiones, como la oración del viernes, suscitaba recelo y desconfianza en los ulemas más estrictos. En efecto, los gobernantes temían que esta clase de admoniciones adquiriesen una funcionalidad política que

al-Quṣṣāṣ wa-l- muḏḏakīrīn, ed. M. L. al-Ṣabbāg, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983; ---, *al-Taḏkira fī al-waʿẓ,* Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1986; ---, *Kitāb al-ḥadāʾiq fī ʿilm al-ḥadīṯ wa-l-zuhdiyyāt,* ed. M. al-Subkī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988, III, pp. 272-77; ---, *al-Yāqūta fī al-waʿẓ,* ed. A. al-Kuwaytī, Beirut: Dār al-Bayāriq, 2001 ;---, *Marāfiq al-mawāfiq fī al-waʿẓ wa-yalīhi ruʾūs al-qawārīr,* ed. A. ʿA. Ibrāhīm al-Azharī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2002; ---, *al-Mudhiš,* ed. M. al-Qabbānī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005, pp. 137-543.

(28) Ibn Sīd al-Baṭalyawsī, *Šarḥ al-mujtar min luzūmiyyāt Abī al-ʿAlāʾ,* ed. Ḥ. ʿAbd al-Maŷīd, El Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1991, pp. 150, 154, 162, 170, 488, 502 (son fragmentos poéticos de *Malqà,* que el editor no pudo identificar); Maydān, A., «Muʿāraḍat *Malqà al-sabīl* li-l-Maʿarrī fī al-Andalus», *Maŷallat Kulliyat Dār al-ʿUlūm,* 39(2006), 263-317; ---, «Muʿārḍat *Malqà al-sabīl* lī-Ibn Abī al-Jiṣāl», *Maŷallat Maʿhd al-Maḫṭūṭ al-ʿArabiyya,* 53/1 (2009), 7-70; *Muẓāharat al-masʿà al-ŷamīl wa-muḥaḍarat al-marʿà al-wabīl fī muʿaraḍat "Malqà al-sabīl" li-Ibn al-Abbār al-Quḍāʿī,* ed. A. Muḥammad Maydān, El Cairo: Dār al-Wafāʾ, 2009. Ibn ʿAmīra al-Majzūmī, *Tārīŷ Mayūrqa,* ed. M. Ibn Muʿammar, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2007, p. 16 (tr. esp. *Kitāb Tārīuh Mayūrqa: crónica árabe de la conquista de Mallorca,* tr. N. Roser Nebot y G. Rosselló Bordoy, Palma: Universitat de les Illes Balears, 2009, p. 38).

(29) Ibn Ŷubayr, Riḥlat Ibn Ŷubayr, Beirut: Dār Ṣādir, 1959, pp. 196-200 (Ibn Yubayr, A través del Oriente: el siglo xii ante los ojos, Barcelona: Serbal, tr. esp. F. Maíllo Salgado, 1988, pp. 262-67).

(30) Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākūšī, al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābī al-mawṣūl wa-l-ṣila, ed. I. ʿAbbās, M. Bin Šarīfa y B. ʿAwwād Maʿrūf, Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 2012, n. º 231, 334-63, p. 352.

sirviera de respaldo a un nuevo papel social para el predicador en contra del poder establecido(31).

3. Temática de la obra

Maqṣūrat al-ŷawhara de Abū Madyan es, fundamentalmente, un poema dedicado a la admonición y guía *(al-waʿẓ wa-l-iršād),* una clase de discurso religioso que habría alcanzado cierto esplendor en el occidente islámico, como queda dicho antes. Se trata de una colección de sabiduría condensada, avisos y exhortaciones en verso, generalmente breves y fáciles de recordar, con el fin de guiar rectamente al auditorio.

La sabiduría que predica Abū Madyan viene de la tradición profética, su principio es el temor de Dios, forma al común de los fieles y procura la felicidad en esta vida y en la otra. Los temas más diversos son abordados sin concierto y con reiteraciones: ordenar el bien y prohibir el mal, desdén hacia el mundo y sus vanidades, ascesis, etc. El maestro de Bugía propone una aplicación moral que sirve de reglas de conducta, se muestra fervoroso del culto e insistente en la búsqueda de la sabiduría. Se siente enormemente orgulloso de los eruditos musulmanes; se detiene sobre todo en los tradicionistas y los maestros sufíes y recuerda sus instrucciones y enseñanzas. Pone el acento también en la fe en una retribución de ultratumba, y esta fe estará adherida a la creencia en la resurrección de los muertos, ya que en la visión tradicional del Islam, afín en gran medida a la mentalidad de los beduinos árabes, no concibe una vida del espíritu separado del alma carnal. Por tanto, los fieles, rodeados de toda suerte de placeres, disfrutarán eternamente junto a Dios y Su Profeta, y los impíos, a la inversa, recibirán un castigo ejemplar.

El papel del *wāʿiẓ* ‘predicador’ depende considerablemente del dominio de la técnica oratoria y de su capacidad para cautivar la atención a base de uno de los recursos coránicos, conocido en la retórica árabe como antítesis: *al-targīb wa-l-tarhīb* ‘motivación e intimidación’, o lo que es lo mismo, *al-waʿd wa-l-waʿīd* ‘promesa y amenaza’, a saber, despertar el anhelo (a los placeres del paraíso) e infundir miedo (por el castigo del infierno). Lo que viene a ser en lenguaje más desarrollado en la vía sufí, *al-jawf wa-l-raŷāʾ* ‘temor y

(31) Véase por ejemplo, la política aplicada primero por los almorávides, seguida por la actividad de investigación y pesquisa (*al-tanqīb*), empleada por los gobernantes almohades, Ibn al-ʿArīf, *La llave de la felicidad*, pp. 88-90; al-Marrākūšī, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, viii, p. 205.

esperanza'(32). La antítesis dibuja el diseño interior del poema y se adiciona a la comparación. Es un recurso magistralmente empleado en la *Maqṣūra.* Ostenta carácter marcadamente parenético y práctico.

Parece evidente de la lectura del poema que Abū Madyan enfoca su exhortación apoyándose en el Corán y en la tradición del Profeta, corpus alrededor del cual crea y desarrolla la experiencia religiosa. Las admoniciones son un collar de *perlas* en cuyo brillo trasluce tanto la espiritualidad del Šayj como su arquetipo y noción de la vida religiosa, estrechamente vinculada a la ascesis. En efecto, la *Perla* de Abū Madyan nos proporciona nutridos datos acerca de su aprendizaje, formación religiosa y espiritual, cultura literaria, y especialmente, sus lecturas. Para citar solo unos ejemplos, referencias de *al-Muwaṭṭaʾ* (Camino fácil) del imán Mālik (m. 179/795), *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* [Revitalización de las ciencias de la religión] de al-Gazālī (m. 505/1111), versos inspirados en Abū al-ʿAtāhiya (m. 211/826) e Ibn al-ʿArīf (m. 536/1141), y reminiscencias de otros escritos de Abū Madyan. Todo esto contribuye en la elaboración de la *Maqṣūra.* Este punto de las fuentes, tan importante, quedará exhaustivamente señalado en las notas a pie de página.

Ofrezco aquí una posible división de la obra, habida cuenta de que Abū Madyan no establece ningún orden en la exposición, y en algunos versos aparece más de un tema:

Tema	**núm. del verso**
1. Cumplir escrupulosamente las normas y ritos impuestos por la ley revelada.	41-44
2. Abstenerse de lo prohibido *(ḥarām)* y practicar lo que es lícito *(ḥalāl),* especialmente en las normas de conducta	7, 18, 19, 39-40, 45-50, 52-55, 61-63, 105-120
3. Negarse al mundo y sus vanidades y preparase para la muerte y el día del Juicio	3, 4, 9, 10, 13, 51, 66-73, 77-94
4. Consagrarse a la práctica de la piedad y la disciplina ascética	11, 12, 60, 69

(32) Shafik, A. «La formación de los términos sufíes en las *Revelaciones de la Meca* de Ibn ʿArabī» en *Interculturalidad, lengua y traducción. Estudios aplicados al español y al árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2009, 227-258, pp. 244-45.

5. Acompañar a los sabios y los piadosos y alejarse de los ignorantes, junto al interés por el estudio	2, 5, 6, 8, 15, 38, 74-76
6. Seguir la huella del Profeta (Muḥammad), sufíes (p. ej. Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Ŷunayd, tradicionistas (p. ej. Sufyān Ţawrī, Ṭāwūs al-Yamānī), imanes de las escuelas de jurisprudencia (p. ej. Mālik, Šāfiʿī), etc., entre otros personajes ilustres.	16, 17, 20-33,64-65
7. Predicar *al-ŷihād* 'esfuerzo' de forma exclusiva contra uno mismo	37, 59, 74, 108-111
8. Arrepentimiento y conversión	14, 95-100
9. Retribución (paraíso o infierno)	34-46, 55-58

4. Conclusiones

El recorrido que hemos diseñado para el presente trabajo, pasando por la vida del Abū Madyan, el movimiento de los predicadores *(al-wuʿʿāz)* en el occidente islámico, y por la temática de *Maqṣūrat al-ŷawhara* 'la perla', demuestra que el tema de la exhortación piadosa *(al-waʿẓ)* está directamente afín al programa de prédica del Šayj. La obra hunde sus raíces tanto en el Corán como la tradición del Profeta. Se hace eco de la expresión coránica con su terminología e imágenes, a los que Abū Madyan alude con profusión. La *Maqṣūra* cobra una importancia significativa por dos razones: 1) la capacidad creadora del Šayj de Bugía al emplear el recurso de la intertextualidad en el género poético, especialmente de índole antónima, remitiendo continuamente a aleyas concretas con esmero cuidado; 2) una vez más se puede comprobar la relevancia de Abū Madyan. Sabe reflejar a la perfección el mensaje, utilizando aquí un lenguaje accesible a un público más amplio, y no solamente a los sufíes, lo que confirma el gran número de sus adeptos. Pero al mismo tiempo, plantea el problema de la posibilidad de un discurso reformador, lo que sin duda suscitó la sospecha del régimen almohade.

5. Traducción de la obra

A continuación daremos paso al trasvase del poema. Para la traducción del texto se hace uso de mi edición crítica, publicada en la revista *Alhadra,* edición

que cuenta con el manuscrito de Trípoli occidental, n. º 48, conservado en Maktabat al-Awqāf, junto a la reciente edición del *Dīwān*(33).

[1/a] Abū Madyan Šuᶜayb al-Gawṯ dijo:

1. *Maqṣūra* que llamé la *Perla,*
pulimento para mentes oxidadas(34).

2. No tomes por compañero
salvo a quien te guíe al buen camino.

3. No te fíes de la vida,
es un veneno mortal que no tiene cura(35).

4. Quien con ansia la desea,
no se espera su mejora y salvación.

5. Quien no practica la ciencia y el saber
a los insectos de la tierra se parece.

6. Quien no pide consejo a los sabios y piadosos,
de arrepentimiento arde su interior(36).

(33) La *Maqṣūra* aparece en el *Dīwān,* pp. 86-91. La traducción se limita a aludir a los versos que faltan en la edición. Respecto a las variantes, consúltese la versión árabe de la revista *Alhadra,* sección árabe. Para cotejar la *Maqṣūra* con otros escritos de Abū Madyan, véase la edición citada de Cornell, particularmente en referencia a *Bidāyat al-murīd* 'Principios del iniciado', pp. 54-115. Respecto a las máximas del Šayj, conocidas como *Uns al-waḥīd* 'Intimidad del solitario', se remite a la edición de J. Zuharī, Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 2004, pp. 60-88. Para el Corán, *Qurʾān (Al-). Tafsīr wa-bayān maᶜa asbāb al-nuzūl li-l-Suyūṭī maᶜa fahāris kāmila li-l-mawāḍīᶜ wa-l-alfāẓ,* ed. M. Ḥ. al-Ḥamṣī, Beirut: Dār al-Rašīd, 2002 (tr. española J. Cortés, Madrid: Editorial Nacional, 1984); los hadices, *Mawsūᶜat al-ḥadīṯ al-šarīf: al-kutub al-sitta,* ed. Āl al-Šayj, El Cairo: Dār al-Salām, 2000.

(34) *Maquṣūra* es tipo de poesía que termina con rima *alif maqṣūra.*

(35) Procede de una de las fuentes fundamentales en la formación del pensamiento de Abū Madyan, al-Gazālī, *Iḥyāʾ ᶜulūm al-dīn,* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005, «*Bāb ḏamm al-dunyā wa-ṣifatihā*», pp. 1102-1135.

7. Quien no aparta la vista de lo prohibido,
en su corazón no hallará más que oscuridad(37).

8. No tenemos morada sino las letras,
ni saber que el permitido(38).

9. Guarda las provisiones para una tumba solitaria,
donde el hombre pierde lo conseguido.

10. Haz buenas obras para el día del Fallo,
serás recompensado en la muerte y el encuentro con Dios(39).

11. Hermano, aférrate al arrepentimiento, paciencia,
silencio, ayuno y vigilia(40).

(36) Influido por Ibn al-ʿArīf: «Quien no pide consejo a un sabio //certeza en lo ardua nunca tendrá», véase al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb fī guṣn al-Andalus al-raṭīb,* ed. I. ʿAbbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, IV, p. 319, V, p. 598 (tr. esp. J. Lirola Delgado en *Cantos árabes en la Alcazaba de Almería,* Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2013, pp. 18-19, otra tr. A. Shafik en *La llave de la felicidad,* p. 103).

(37) Alusión coránica: «Di a los creyentes que bajen la vista con recato…» [24: 30]. En *Bidāyat al-murīd* de Abū Madyan se encuentra alusión al primer hemistiquio, p. 57.

(38) Sobre las moradas de las letras, véase Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* I, pp. 87, 168; II, pp. 122-3, 135, 606; III, pp. 164, 169, 261; ---, «Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-l-nūn» en *Rasāʾil Ibn ʿArabī,* El Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, 1997, pp. 89-99; ---, «Kitāb al-ḥurūf al-ṯalāṯa», en *Rasāʾil Ibn ʿArabī (1),* ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut: Muʾassasat al-Intišār al-ʿArabī, 2001, pp. 129-44; ---, *Tawaŷŷuhāt al-ḥurūf,* ed. ʿA. Ibn Muḥammad y Š. al-Šāḏilī, El Cairo: Maktabat al-Qāhira, 2004; ---, «Risālat ḥurūf al-kalimāt wa-ṣarf al-ṣalawāt», en *Majṭūṭa nādira,* ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, 2004, pp. 29-45; ---, «Kitāb al-yāʾ wa-huwa kitāb al-huwa», pp. 195-207 y «Kitāb al-alif wa-huwa al-uḥādiya», pp. 209-23, ambos en *Rasāʾil* Ibn ʿArabī, ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut: Muʾassasat al-Intišār al-ʿArabī, 2005. La ciencia de las letras en la poesía de Ibn ʿArabī, véase su *Dīwān,* ed. A. Ḥ. Basbaŷ, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2002, pp. 41, 167-77, 205-18, 297-99, 404: sobre las letras denominadas *al-muqaṭṭaʿāt* 'letras inconexas', pp. 130-31; ---, *Rūḥ al-quds fī muḥāsabat al-nafs wa-maʿahu al-mabādiʾ wa-l-gayāt,* ed. M. Bīŷū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2005, pp. 143-52.

(39) El día del Fallo es el día del Juicio, alusión coránica: «El día del Fallo está ya señalado» [78: 17].

12. Aférrate al retiro y la reflexión
para no decir lo que sufrimiento origina(41).

13. La muerte de repente viene,
bien por la mañana o al final de la noche(42).

14. Arrepiéntete del pasado y toma la iniciativa
para lo que te queda de una vida en curso.

15. Despiértate, tú que duermes, distraído,
busca el conocimiento y medita(43).

16. Sigue el camino del elevado por encima de la humanidad,
Muḥammad, el mejor Profeta enviado.

17. Joven, cuidado con descarrilar de su vía,
no hay peor que las innovaciones(44).

(40) Alusión a una de las máximas de Abū Madyan, en *Uns al-murīd.* Sobre el arrepentimiento: «Buscar la iniciación espiritual antes de corregir el arrepentimiento es distracción», y sobre la paciencia: «Haz de la paciencia tu provisión», pp. 73, 84. Con respecto a la otras prácticas ascéticas, véase la edición de Cornell, *Bidāyat al-murīd,* pp. 55-115.

(41) Abū Madyan en *Bidāyat al-murīd:* «Adhesión al retiro […] y a la constancia del recuerdo y meditación» y en otro pasaje: «Si mira, medita, y si se queda callado, reflexiona», pp. 57, 71.

(42) Alusión coránica: «…Nos apoderamos de ellos de repente y fueron presa de la desesperación» [6: 44].

(43) Sobre la distracción en *Bidāyat al-murīd,* véase: «Quien se apega a la vida mundana, su corazón muere por distraerse con demasía de Dios altísimo, y su vida transcurre en desocupación, delirio y perplejidad», p. 123. Sobre el valor del saber, dice, por ejemplo: «El saber más beneficioso es la ciencia de las disposiciones de servidumbre, y el saber más sublime es la ciencia de la unicidad», p. 73.

(44) El primer hemistiquio es una alusión coránica: «¡Señor! ¡No hagas que nuestros corazones se desvíen, después de habernos Tú dirigido!...» [3: 8]. El segundo se refiere a un hadiz: «El mejor discurso es el Libro de Dios, y la mejor guía la orientación de Muḥammad, *el peor asunto las innovaciones, y toda innovación es extravío», Muslim, Kitāb al-ŷumuᶜa, n.º 867. Véase también Ibn Waḍḍāḥ, Kitāb al-bidaᶜ, ed. ᶜA. ᶜA. Salīm, El Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 2008, p. 43.*

18. Guárdate de la tacañería, envidia,
avidez, ilusión vana, soberbia(45).

19. Ascesis y humildad son las mejores cualidades,
afférrate a los buenos modales y la generosidad(46).
[1/b]

20. Toma como modelo a Maʿrūf al-Karjī, Sirrī,
Ibn Adham, puro y piadoso(47),

21. Uways, Abū Yazīd,
al-Ŷunayd, ¡qué hombres tan leales!(48).

22. Masrūq, luego Ṣāḥib al-Nūn,
Šiblī, Mālik, son puros(49).

(45) En las máximas de Abū Madyan: «Lo peor de un sufí es ser tacaño», *Bidāyat al-murīd,* p. 83. Y en *Uns al-waḥīd:* «No sirve la obra hecha con soberbia, ni perjudica ociosidad si hay modestia», p. 74.

(46) Abū Madyan dice sobre la ascesis: «La ascesis es una obligación, virtud y proximidad», y añade: «Los buenos modales residen en tratar a cada persona con afabilidad y no con adustez», *Uns al-Waḥīd,* pp. 78, 81.

(47) Sobre los sufíes citados, véase al-Ŷāmī, *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quds,* ed. M. Adīb al-Ŷādir, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003, incluye una larga bibliografía en notas a pie de página. Maʿrūf ibn Fayrūz al-Karjī (m. 200/815), un sufí bagdadí, célebre antepasado de la mayoría de las escuelas sufíes, I, p. 56; Abū al-Ḥasan Sirrī al-Dīn al-Saqṭī (m. 253/867), uno de los primeros maestros que habló en Bagdad acerca de la unicidad y la realidad de los estados, tío y maestro de al-Ŷunayd, I, p. 79; Ibrāhīm ibn Adham al-Tamīmī (m. 161/777), uno de los afamados ascetas del Islam, I, p. 60.

(48) Uways ibn ʿĀmir al-Quranī (m. 37/657), asceta de Yemen. Coetáneo del Profeta, con quien, no obstante, no se llegó a encontrar, al-Ŷāmī, *Nafaḥāt,* I, 29; Abū Yazīd Ṭayfūr al-Bisṭāmī (m. 261/874 o 264/877), uno de los místicos más citados en los manuales sufíes, conocido como *Sulṭān al-ʿārifīn* 'sultán de los gnósticos', I, p. 85; Abū al-Qāsim al-Ŷunayd (m. 297/910), uno de los más destacados maestros del sufismo, cuya doctrina gozaba de gran aceptación en todas las escuelas, I, p. 121.

(49) Abū al-ʿAbbās ibn Masrūq al-Ṭūsī (m. 298/910), uno de los teóricos del sufismo, autor del libro *Lumʿ* 'Destellos', al-Ŷāmī, *Nafaḥāt,* I, p. 136; Abū al-Fayḍ Ṯawbān ibn Ibrahīm, Ḏū al-Nūn al-Miṣrī (m. 245/859), una de las grandes figuras entre los sufíes más antiguos,

23. Ṯābit al-Banānī, Ibn Wāsiʿ,
Ḥabīb al-ʿAŷamī, tras ellos(50).

24. Ṣāliḥ al-Marrī, Fatḥ al-Mawṣilī,
Sufyān, Ṭāwūs al-Yamāniyā(51).

25. También Šaqīq, al-Munkadirī,
Manṣūr y Ḥāriṯ son célebres(52).
26. Mālik y Šāfiʿī son distinguidos,
al-Ḥanafī, después Ibn Ḥanbal(53).

---

tradicionista y alfaquí, I, p. 46. Abū Bakr al-Šiblī (m. 334/946), alto funcionario, luego sufí de la escuela de Ŷunayd, I, p. 266. Quizá se refiere al imán Mālik, citado en verso (26).

(50) Ṯābit ibn Aslam al-Banānī (m. 123/740 aprox.), uno de los tradicionistas fiables, bien conocido por el saber y las obras piadosas, véase al-Ḏahabī, *Sayr aʿlām al-Nubalāʾ,* ed. Š. al-Arnaʾūṭ, Beirut: Muʾassast al-Risāla, 1996, V, p. 220; Muḥammad ibn Wāsiʿ ibn Ŷābir al-Ajnas (m. 123/741 o 127/744), un célebre tradicionista, transmitió el hadiz por vía de Anas ibn Mālik y ʿAbd Allāh ibn al-Ṣāmit, al-Ḏahabī, *Sayr,* VI, p. 119; Ḥabīb al-ʿAŷamī (m. 156/772), célebre asceta de Basora, transmitió el hadiz por vía de al-Ḥasan al-Baṣrī y otros, conocido por la plegaria respondida, véase *Sayr,* VI, p. 143.

(51) Ṣāliḥ al-Marrī, devoto asceta, predicador de Basora*,* al-Ḏahabī, *Sayr,* VIII, p. 46. Puede ser Fatḥ ibn Saʿīd al-Mawṣilī (m. 220/835), célebre por su escrupulosidad y buen comportamiento, fue compañero de los discípulos de Bišr al-Ḥāfī, véase *Sayr,* VII, p. 350; o Abū al-Fatḥ ibn Barīda al-Azdī al-Mawṣilī (m. 374/985), ducho tradicionista, autor del libro *al-Ḍuʿafāʾ* ‘Débiles’, véase *Sayr,* XVI, p.347; Sufyān ibn Masrūq al-Ṯawrī (m. 126/743), una de las autoridades del Islam, autor del libro *al-Ŷāmiʿ* ‘Compendio’; Abū ʿAbd al-Raḥmān Ṭāwūs ibn Kaysān al-Yamānī (m. 106/724), alfaquí, tradicionista y un *tābiʿī* ‘musulmán de la segunda o tercera generación que conoció a un compañero del Profeta’, *Sayr,* V, p. 38.

(52) Abū Bakr al-Qurašī al-Tamīmī al-Munkadirī (m. 314/926), imán y diestro tradicionista, al-Ḏahabī, *Sayr,* XIV, p. 532; Abū ʿAlī Šaqīq ibn Ibrahīm al-Baljī (m. 194/809), discípulo de Ibrāhīm ibn Adham y uno de los grandes sufíes de Jorasán, véase al-Ŷāmī, *Nafaḥāt,* I, p. 73; Abū ʿAbd Allāh Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāŷ (m. 309/922), ilustre maestro y mártir por su pensamiento sufí, véase al-Ŷāmī, *Nafaḥāt,* I, p. 232 y al-Ḏahabī, *Sayr,* XIV, p. 313. Al-Ḥāriṯ ibn Asad al-Muḥāsibī (m. 243/857), influyente escritor místico, instructor de numerosos maestros sufíes de Bagdad, autor *de Kitāb al-riʿāya li-ḥuqūq Allāh* ‘Libro del cumplimiento de los derechos de Dios’, al-Ŷāmī, *Nafaḥāt,* I, p. 75.

(53) Sobre la vida y doctrina de los cuatro imanes, autoridades máximas de escuelas o corrientes de interpretación de la jurisprudencia islámica o *fiqh:* Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān (m. 150/767), Mālik ibn Anas (m. 179/795), Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfiʿī (m. 204/820) y Aḥmad ibn

27. Son los que captaron la luz
de aquel que más allá de toda luz brilló(54).

28. El más noble que llevó una hembra
y el mejor ejemplo para quien procura el bien(55).

29. Más generoso que la lluvia torrencial en la carestía,
más valiente que un león al enfrentarse al enemigo(56).

30. Ruégale, cuando declaradas son las guerras
y hacen sus estragos.
31. Quien sigue sus huellas, estará seguro,
y perecido quien le desobedece.

32. Quien desobedece pide su intercesión,

Ḥanbal (m. 241/855), véase Sulyamān al-Ašqar, ʿU., *Madjal ilà dirāsat al-madāris wa-l-maḏāhib al-fikriyya,* Jordania: Dār al-Nafāʾis, 1998, 93-170.

(54) Alusión al versículo: «… "¡Esperad a que tomemos de vuestra luz"…» [57: 13].

(55) El primer hemistiquio alude al dicho: «La criatura más noble a ojos de Dios es Abū al-Qāsim, que Dios le bendiga y salve», al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrik ʿalà al-ṣaḥīḥayn,* ed. ʿA. Q ʿAṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, IV, p. 612; *Šarḥ al-ʿaqīda al-ṭaḥāwiyya,* ed. ʿA. M. al-Turkī y Š. al-Arnaʾūṭ, Riad: Muʾassast al-Risāla, 1990, II, p. 417.

(56) Compárese con el siguiente hemistiquio: «Generosos, tú eres más generoso // que un torrente que fluye entre montañas», Ibn ʿAsākir, *Tārīj madīnat Dimašq,* ed. M. al-ʿAmūrī, Beirut: Dār al-Fikr, 1995, XVI, p. 270 e Ibn Ḥaŷr al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba,* ed. ʿA. M. al-Turkī, El Cairo: Muʾassast al-Risāla, 2003, XIV, 271; Ibn al-Ŷawzī, *al-Muntaẓim fī tārīj al-mulūk wa-l-umam,* ed. M. ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1992, IV, p. 315; al-Ṣaḥārī, *al-Ansāb,* ed. M. I. al-Naṣṣ, Mascat: Wizārat al-Turāṯ al-Qawmī wa-l-Ṯaqāfa, 2006, I, p. 430; Maglaṭāy ibn Qalīŷ, *Ikmāl taḏīb al-kamāl fī asmāʾ al-riŷāl,* ed. ʿA. A. ʿAbd al-Raḥmān y U. Ibn Ibrāhīm, El Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīṯa li-l-Ṭibāʿa wa-l-Našr, 2001, IV, p. 156; Ibn al-ʿAdīm, *Bugayt al-ṭalab fī tārīj Ḥalab,* ed. S. Zakkār, Beirut: Dār al-Fikr, 2005, VII, p. 3163; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya,* ed. ʿA. M. al-Turkī, El Cairo: Dār Hāŷar, 1998, X, p. 137; al-Maqrīzī, *Imtāʿ al-asmāʿ bimā li-l-nabī min al-aḥwāl wa-l-amwāl wa-l-ḥafada wa-l-matāʿ,* ed. M. al-Namīsī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, VI, p. 272. El segundo hemistiquio hace alusión al proverbio: «Más valiente que el león de ʿAfrīn o ʿArīn», al-Zamajšarī, *Asās al-balāga,* ed. M. ʿUyūn al-Sūd, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1998, I, p. 665 y II, p. 188 y las fuentes citadas.

quizá sea perdonado de sus culpas.

33. En la adversidad reconoce sus faltas,
implorando salvación gracias a su altura.

34. Después de eso, se cumplen sus deseos,
placeres del fondo del supremo paraíso(57):

35. Atuendo, comida, bebida,
y también con bellas huríes se casa(58).

36. Obtiene un gran éxito al vivir
junto al Profeta, el elegido.

37. Quien preserva el alma de sus pasiones,
logra la satisfacción de Dios el día de la Retribución(59).

38. Quien adquiere el saber para ponerlo en práctica,
consigue el objetivo y de la hoguera se libra(60).

(57) Alusión coránica: «… Tendréis allí todo cuanto vuestras almas deseen, todo cuanto pidáis» [41: 31]. Véase también el capítulo «*Ṣifat al-ŷanna wa-aṣnāf naʿīmahā*» al-Gazālī, *Iḥyāʾ,* pp. 1923-34.

(58) Son numerosos los versículos referentes a los placeres materiales, el primer hemistiquio: «Imagen del Jardín prometido a quienes temen a Dios: habrá en él arroyos de agua incorruptible, arroyos de leche de gusto inalterable, arroyos de vino, delicia de los bebedores, arroyos de depurada miel. Tendrán en él toda clase de frutas…» [47: 15] y «vestirán de verde satén y de brocado y llevarán brazaletes de plata…» [76: 21]. El segundo hemistiquio: «Habrá huríes de grandes ojos, semejantes a perlas ocultas» [56: 22-3]

(59) Alusión coránica: «¡Bienaventurado quien la purifique!» [91: 9] y «mientras que quien haya temido comparecer ante su Señor y preservado su alma de la pasión, tendrá el Jardín por morada» [79: 40-41].

(60) El primer hemistiquio hace alusión a una serie de dichos recogidos por al-Jaṭīb al-Bagdādī (m. 463/1071) que exhortan a poner en práctica lo aprendido: «Aprended todo lo que os apetezca aprender, Dios solo os beneficiará cuando llevéis a la práctica lo aprendido», véase *Iqtiḍāʾ al-ʿilm al-ʿamal,* ed. al-Albānī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1984, p. 21. Hadiz citado anteriormente por Ibn al-Mubārak (m. 181/797), *al-Zuhd wa-l-raqāʾiq,* ed. A. Farīd, Riad: Dār al-Miʿrāŷ, 1995, I, p. 43. Es frecuente en la hagiografía magrebí vincular la teoría y la

[2/a]

39. Quien a sus padres obedece,
alcanza la buena complacencia en el paraíso(61).

40. Quien a sus padres desobedece
y no se arrepiente, duro de corazón es(62).

práctica *(al-ʿilm wa-l-ʿamal),* véase al-Tamīmī al hablar de la biografía de Abū Isḥāq ibn Yagmur (m. 578/1183): «El alfaquí Abū Isḥāq fue uno de los que saben y obran. Espero que su obra haya coincidido con su saber. Se narra que ʿAlī ibn Abī Ṭālib dijo: "Portadores del saber, obrad en función de él, ya que el verdadero sabio es aquel que pone en práctica lo aprendido y su obra coincide con su saber…"», *al-Mustafād,* II, p. 102. Para al-Ṣadafī: «Dios ama al emir, sabio y practicante, especialmente si lleva a la práctica lo que sabe», *al-Sirr al-maṣūn,* pp. 50, 52; Ibn al-Zayyāt, *al-Tašawwuf,* pp. 183, 185, 222, 267, 297, 314, en la biografía de Abū ʿAbd Allāh Ismāʿīl al-Harawī (m. 581/1185), encontramos: «Copió el libro *Iḥyāʾ* 'Revivificación' de al-Gazālī, y llevó a la práctica su teoría, con respecto al recuerdo, plegarias e invocaciones», p. 270. El sufí almeriense, Ibn al-ʿArīf, insta: «En cuanto a la obligación del conocimiento, no solo consiste en conocer la teoría, sino en llevarla a la práctica», *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 84 (tr. esp. 206). En la biografía de Abū Madyan, al-Tādilī recuerda: «Mientras estuve en Fez solía coger un versículo del Corán y un dicho del Profeta e ir a un lugar abandonado cerca a la costa. Si podía poner en práctica lo que había aprendido del versículo y el hadiz, volvía a Fez para estudiar otro versículo y otro dicho, y asimismo los ponía en práctica», *al-Tašawwuf,* p. 322. Por eso, Abū Madyan en *Bidāyat al-murīd* afirma la relación entre *ʿilm* y *ʿamal:* «Lo primero que debe hacer el iniciado es acompañar a un maestro, sabio y practicante», p. 55; y en sus máximas, trae a colación: «Quien busca el conocimiento para enseñárselo a los demás, Dios le otorga una comprensión con la cual conoce a sus iguales. Quien lo busca para conocer al Verdadero, Este le concede una comprensión con la cual Lo conoce», *Uns al-waḥīd,* p. 81. Ibn ʿArabī dice en verso: «!Qué bello es el saber para quien lo pone en práctica…!», *Dīwān,* ed. A. Ḥ. Basbaŷ, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2002, p. 349.

El segundo hemistiquio es una alusión coránica: «¡No! será una hoguera, que arrancará el cuero cabelludo» [70: 15-16].

(61) Muchos son los versículos referentes a la obligación del buen comportamiento con los padres: «Hemos ordenado al hombre que se porte bien con sus padres» [46: 15]

(62) Verso ausente en el *Dīwān.* Alusión coránica: «…Si uno de ellos o ambos envejecen en tu casa, no les digas: «¡Uf!» y trates con antipatía…» [17: 23]. Alusión también al hadiz: «Preguntaron al Mensajero de Dios por las faltas horrendas *(al-kabāʾir).* Contestó: "Asociar a otro con Dios, desobediencia a los padres, matar al prójimo, dar falso testimonio», al-Bujārī, *Kitāb al-adab, bāb ʿuqūq al-wālidayn min al-kabāʾir,* ns.º 5975, 5976, 5977; Muslim, *al-Īmān, bāb bayā al-kabāʾir wa-akābirhā,* ns.º 143, 144.

41. Quien hace la oración a tiempo,
rostros radiantes lucen e invitan al contento(63).

42. Quien hace la oración a destiempo,
rostros hoscos apagados y arruinados(64).

43. Quien ayuna en el calor y reza de noche,
satisface en el paraíso sus deseos(65).

44. Quien no da el azaque por lo ganado,
su rostro y su espalda serán quemados(66).

(63) El primer hemistiquio es una alusión al hadiz: «Pregunté al Mensajero de Dios: "¿Qué obra es más amada por Dios?". Me contestó: "Rezar a tiempo"…», Muslim, *Kitāb al-Īmān, bāb bayān kawn al-īmān bi-l-llāh taʿālà afḍl al-aʿmāl,* n.º 85. El segundo hemistiquio también alusión coránica: «el día que unos rostros estén radiantes…En cuanto a aquellos cuyos rostros estén radiantes, gozarán eternamente de la misericordia de Dios» [3: 106-7].

(64) El primer hemistiquio es alusión coránica: «¡Ay de los que oran distraídamente…» [107: 4-5]. En el hadiz: «… No hay distracción en dormir, sino en retrasar la oración hasta la hora de la oración siguiente…», Muslim, *Kitāb al-masāŷid wa-mawāḍiʿ al-ṣalā, bāb qaḍāʾ al-ṣalā al-fāʾita,* n.º 681. Otra alusión coránica en el segundo hemistiquio: «… y otros hoscos. A aquéllos cuyos rostros estén hoscos: «¿Habéis dejado de creer luego de haber creído? Pues ¡gustad el castigo por no haber creído!» [3: 106].

(65) Alusión a la práctica del Profeta y algunos de sus compañeros: «Salimos con el Mensajero de Dios en el mes de ramadán, hacía mucho calor. Nadie en ayuno, salvo el Mensajero de Dios y ʿAbd Allāh ibn Rawāḥa», Muslim, *Kitāb al-ṣiyām, bāb ŷawāz al-ṣawm wa-l-fiṭr…,* n.º 1122. Respecto a hacer el rezo por la noche *(qiyām al-layl),* dice el Corán: «¡Tú, el arrebujado! ¡Vela casi toda la noche» [73: 1-2]. En el hadiz: «…La mejor oración tras la obligatoria es el rezo de noche», Muslim, *Kitāb al-ṣiyām, bāb faḍl ṣawm al-*Muḥarram*,* n.º 1163. En *Bidāyat al-murīd* de Abū Madyan: «Combate contra sí mismo mediante el ayuno, ayuno continuado, rezo nocturno», p. 83.

(66) El primer hemistiquio alude a una de las referencias fundamentales de Abū Madyan, *Ŷāmiʿ* de al-Tirmiḏī, véase el hadiz: «…Juro por Dios que si muere un hombre sin haber pagado la limosna impuesta a sus camellos y vacas, estos vendrán el día del Juicio más grandes y corpulentos pisándolo con sus patas…», *Abwāb al-zakā,* n.º 617. Hay alusión coránica en el segundo: «el día que esos metales se pongan candentes en el fuego de la gehena y sus frentes, costados y espaldas sean marcados con ellos: «Esto es lo que atesorabais para vosotros. ¡Gustad, pues, lo que atesorabais!» [9: 35]. Véase la interpretación del versículo, Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* pp. 99-101 (tr. esp. 226-9).

45. Quien presta juramento siendo relapso,
el fuego abrasará su rostro y le arrancará el cuero cabelludo(67).

46. Quien no le importa de dónde procede su sustento,
tendrá su lugar en el infierno de *Saqar,* ¡malnacido!(68)

47. Quien no observa celosamente las leyes,
será reprochado y regañado en el más allá(69).

48. Quien se despreocupa del arrepentimiento,
maldito está hasta el día de su muerte(70).

49. Quien no deja de practicar la usura,
se agranda como una casa conforme expone la tradición(71).

50. Quien no procede con intención libre

(67) El primer hemistiquio hace alusión al hadiz: «Quien jure cuando se le pide hacerlo para privar a un musulmán de sus derechos ilegalmente, se enfrentará con la ira de Dios», al-Bujārī, *Kitāb al-tafsīr, bāb "Innā al-laḏīn yaštarūn bī ʿahd Allāh…"* [Āla ʿUmrān: 77], ns.º 4549, 4550. El segundo hemistiquio alusión coránica: «que arrancará el cuero cabelludo» [70: 16].

(68) El primer hemistiquio hace alusión al hadiz: «Llega un día en que a la gente no le importa lo que consigue, lícito o ilícito», al-Bujārī, *Kitāb al-buyūʿ, bāb man lam yubāl min ḥayṯ kasab al-māl,* n.º 2059. Y el segundo se refiere al *saqar,* uno de los nombres del infierno, véase el versículo: «El día que sean arrastrados boca abajo al Fuego: «¡Gustad el contacto del *saqar*!» [54: 48].

(69) Este verso y el siguiente ausentes en el ms. de Trípoli. Alusión coránica: «… Ésas son las leyes de Dios. Y quien viola las leyes de Dios es injusto consigo mismo…» [65: 1]. Compárese los horrores del infierno y su descripción, al-Gazālī, *Iḥyāʾ,* pp. 1917-23.

(70) Alusión coránica: «… Los que no se arrepienten, ésos son los impíos» [49: 11]. Véase *Bāb al-tawba* (capítulo del arrepentimiento) de Abū Madyan, *Bidāyat al-murīd,* pp. 105-115.

(71) Alusión coránica: «Quienes usurean no se levantarán sino como se levanta aquél a quien el demonio ha derribado con sólo tocarle, y eso por decir que el comercio es como la usura, siendo así que Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura…» [2:275]. El segundo hemistiquio es una alusión al hadiz: «…No digas: "Pobre de Satanás", porque así se agranda como una casa…», al-Nisāʾī, *ʿAmal al-yawm wa-l-layla,* ed. F. Ḥamāda, Beirut: Muʾassast al-Risāla, 1985, p. 373, n.º 555; al-Ṭaḥāwī, *Šarḥ mašākil al-āṯār,* ed. Š. al-Arnaʾūṭ, Beirut: Muʾassast al-Risāla, 1994, I, p. 343, n.º 368.

de vanidad, no logra sino fatiga(72).

51. La causa es tu amor por una vida
que ante Dios vale menos que una ala de mosquito(73).

52. Quien no es casto y fornica,
se convierte mañana en imponente montaña(74),

53. corre y lame su pus
en presencia de todos por lo cometido(75).

54. Quien no es sincero en sus palabras,
será un hipócrita de oficio(76).

(72) Verso ausente en el *Dīwān.* Alusión coránica: «… solo para ser vistos por los hombres, apenas piensan en Dios» [4:142]. En el hadiz: «...Lo que más temo por vosotros es la asociación menor. Se le preguntó: "¿Qué significa eso, Mensajero de Dios?". Respondió: "vanidad"…». *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal,* ed. Š. al-Arnāʾūṭ y ʿA. Muršid, Beirut: Muʾassast al-Risāla, 2001, XXIX, p. 39, n.º 23630. En *Bidāyat al-murīd,* Abū Madyan insta: «Abandonad la vanidad», p. 63.

(73) Compárese el primer hemistiquio de Abū al-ʿAtāhiya: «…// tu amor por la vida es la humillación y la nada», *Ašʿāruh wa-ajbāruh,* p. 348, nº. 357. El segundo hemistiquio es alusión coránica: «Dios no se avergüenza de proponer la parábola que sea, aunque se trate de un mosquito…» [2: 26]. En el hadiz: «Si fuera igual la vida mundana al ala de un mosquito ante Dios, Este nunca daría a un incrédulo un vaso de agua», al-Tirmiḏī, *al-Zuhd, bāb mā ŷāʾ fī hawān al-dunyā,* n.º 2340.

(74) Alusión coránica: «¡Evitad la fornicación: es una deshonestidad! ¡Mal camino...!» [17: 32] y «Di a los creyentes que bajen la vista con recato y que sean castos…» [24: 30] y en el hadiz: «Cumplid seis asuntos y os garantizo el paraíso: sed sinceros al hablar, respetad las promesas, devolved los depósitos confiados, sed castos, guardad la vista, y deponed las armas», Ibn Ḥanbal, *Musnad,* XXXVII, p. 417, n.º 22757. En *Bidāyat al-murīd,* Abū Madyan recomienda ser castos, pp. 57, 63. Respecto a: «imponente montaña», es terminología coránica, véase *Corán* [26: 63]. Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī emplea la misma imagen en *Mulqà al-sabīl,* rima «šīn».

(75) Alusión a un hadiz narrado por Ibn Abī al-Dunyā: «…. "Le espera la gehena y se le dará a beber una mezcla de pus y sangre" [17: 16]. Dijo: "Cuando sale de su piel, fluye de tal modo que corren pus y sangre, y se ve obligado a beberlos, pero apenas puede tragar», *Kitāb ṣifat al-nār, bāb alwān al-aʿḏāb, Mawsūʿat Ibn Abī al-Dunyā,* ed. F. al-Raqqī, Riad: Dār Aṭlas al-Jaḍrāʾ, 2012, III, p. 474, n.º 169.

55. Quien mata a una persona sin motivo,
su morada será el infierno donde recibirá un castigo perpetuo(77).

56. Le picarán serpientes y escorpiones,
setenta años, con un veneno mortal(78).

57. Serpiente tan larga como caminar seis meses,
y escorpión como mes entero(79).

58. Una culebra es como camello en magnitud,
escorpiones como mulos negros(80).

---

(76) En el Corán: «no pronunciará ninguna palabra sin que tenga siempre a su lado a un observador preparado» [50: 18]. En el hadiz: «…Quien cree en Dios y en el último Día, que diga el bien o que permanezca callado…», al-Bujārī, *Kitāb al-adab, bāb man kān yuʾmin bi-l-llāh wa-l-yaum al-ājir,* n.º 6018.

(77) El primer hemistiquio es alusión coránica: «que quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, fuera como si hubiera matado a toda la Humanidad» [5: 32], «No matéis a nadie que Dios haya prohibido, sino por justo motivo…» [17: 33]. En el segundo hemistiquio, el término *sarmadā* 'continuo, ininterrumpido, perpetuo', Corriente, F., *Diccionario árabe español,* Madrid: IHAC, 1986, p. 355, En el Corán: «¿Qué os parece si Dios os impusiera un día perpetuo hasta el día de la Resurrección?...» [28: 72].

(78) Alusión al hadiz: «En el gehena hay un valle llamado Āṯāmā, lleno de serpientes y escorpiones. En la espalda una ellas guarda setenta receptáculos de veneno, y los escorpiones se parecen a las mulas con albarda», Véase Muḥammad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *Kitāb al-taḏkira bi-aḥwāl al-mawtà wa-umūr al-ājira,* ed. Ṣ. Ibrāhīm, Riad: Maktbat Dār al-Minhāŷ, 2005, II, p. 874; Ibn Raŷab al-Ḥanbalī, *al-Tajwīf min al-nār wa-l-taʿrīf bi-ḥāl dār al-bawār,* ed. B. M. ʿUyūn, Damasco: Dār al-Bayān, 1988, p. 119. Ŷalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr fī al-taſsīr bi-l-maʾṯūr,* ed. ʿA. M. Turkī, El Cairo: Markaz Haŷr, 2003, XI, p. 213.

(79) En una de las ediciones de al-Ḏahabī, aparece el siguiente hadiz: «En el gehena hay un valle llamado Wādī al-Malḥam, lleno de serpientes y escorpiones. El grosor de una serpiente se parece al cuello del camello, y su longitud es como caminar un mes. Pica a los que abandonan el azalá, y su veneno se cuece en el cuerpo por setenta años, y descompone la piel», ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001, p. 23. Este hadiz no figura en la edición de M. Ḥ. Āl Salmān, Ajmán (Emiratos Árabes): Maktabat al-Furqān, 2003. ʿUmdat al-Qārī, *Šarḥ ṣaḥīḥ al-Bujārī,* ed. ʿA. M. ʿUmar, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001, XIX, p. 406.

(80) Para referirse al camello se emplea el término *bujt,* 'lit. camellos de Jorasán', no aparece en el diccionario de Corriente. Aunque sí en un hadiz que alude a mujeres pervertidas: «…

[2/b]

59. Quien a sí mismo no se combate se extravía,
y no cesa de encaminarse a la ruina(81).

60. Preservaos de cuatro enemigos:
alma, demonio, mundo y pasión(82).

61. No perjudiques a un musulmán en su hacienda,
familia, honor y cuerpo(83).

62. No seas injusto ni toques la hacienda del huérfano,

---

mujeres que están vestidas y sin embargo desnudas, extraviadas y conduciendo a otros a la perdición, con sus cabezas luciendo como jorobas de camello *(asnimat al-bujt)*…», Muslim, *Kitāb al-libās wa-l-zīna, bāb al-nisāʾ al-kāsiyāt…,* n.º 2128. Todo el verso se basa en el hadiz: «En el gehena hay desiertos, llenos de serpientes similares a los cuellos de los camellos, y escorpiones parecidos a los mulos negros…», citado por al-Saddī, *Tafsīr al-Saddī al-kabīr,* ed. M. ʿA. Yusūf, al-Manṣūra (Egipto): Dār al-Wafāʾ, 1993, p. 330; Hanād ibn al-Sirrī, *Kitāb al-zuhd,* ed. ʿA. R. al-Faryūwāʾī, Kuwait: Dār al-Julafāʾ, 1985, p. 177, n.º 259; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm musnadan ʿan rasūl Allāh wa-l-ṣaḥāba,* ed. A. al-Ṭayyb, Riad: Maktabat Nizār, 1997, VII, p. 2298, n.º 12627; al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī. Ŷāmiʿ al-bayān fī taʾwīl āy al-qurʾān,* ed. ʿA. M. al-Turkī, El Cairo: Dār Haŷar, 2001, XIV, p. 332; Abū Naʿīm al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ,* El Cairo: Maktabat al-Janŷī, 1996, III, p. 290; Ibn Balbān. *Ṣaḥīḥ ibn Ḥabbān bi-tartīb ibn Balbān,* ed. Š. al-Arnāʾūṭ, Beirut: al-Risāla, 1993, XVI, p. 513; al-Šanqīṭī, *Aḍwāʾ al-bayān fī īḍāḥ al-qurʾān bi-l-qurʾān,* ed. B. Abū Zayd, Ŷadda (Arabia): Maŷmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, s.f., IV, p. 163; al-Qurṭubī, *al-Taḏkira,* II, p. 872; al-Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr,* IX, p. 97.

(81) Alusión coránica: «¡Luchad por Dios como Él se merece!» [22: 78]. En el hadiz: «El verdadero combatiente es quien se combate a sí mismo», al-Tirmiḏī, *Faḍāʾil al-ŷihād, bāb mā ŷāʾ fī faḍl man māt murābiṭan,* n.º 1621.

(82) Versos parecidos se encuentran, Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt,* I, p. 278; al-Qurṭubī, *Taḏkira,* II, p. 880. Véase también al-ʿAŷlūnī, *Kašf al-jafāʾ wa-muzīl al-iltibās ʿammā ištuhira min al-aḥādīṯ ʿalà alsinat al-nās,* ed. Y. Ḥ. Aḥmad, Damasco: Maktabat al-ʿIlm al-ḥadīṯ, 2000, I, p. 54, n.º 76, y del mismo tomo, p. 412, nº. 168. En *Uns al-waḥīd,* dice Abū Madyan: «Los cautivos son tres: cautivo del alma, cautivo de lo apetecible y cautivo de la pasión», p. 77.

(83) Alusión al hadiz: «El musulmán es hermano del otro musulmán: no le traiciona, engaña, decepciona. Cada musulmán es sagrado para sus semejantes: su honor, riqueza y sangre. La piedad reside aquí (corazón). Es suficiente mal para un hombre despreciar a su hermano», al-Tirmiḏī, *al-Birr wa-l-ṣila, bāb mā ŷāʾ fī šafaqat al-muslim ʿalà al-muslim,* n.º 1927.

ni bebas vino, y estarás a salvo(84).

63. Decir falsedades, difamar mujeres honestas,
calumniar, maldecir son faltas horrendos(85).
64. ¡Por Dios!, envejecido, que esperas.
¿Hermano, de escarmiento no te sirven los antepasados?(86)

65. ¿Eres loco o tonto?
Pelo blanco y corazón negro.

66. No viste cómo la muerte demuele las casas
de los amantes y las convierte en ruinas,

67. los perturba pese a sus dominios,
deja huérfanos y viudas.

(84) Alusiones coránicas sobre la advertencia de la injusticia, véase, por ejemplo: «Dios no ama a los impíos»[3: 140]; la hacienda de los huérfanos: «¡No toquéis la hacienda del huérfano, sino de manera conveniente…» [6: 152]; prohibición del vino: «¡Creyentes! El vino, el *maysir*, las piedras erectas y las flechas no son sino abominación y obra del Demonio» [5: 90]. En el hadiz: «…Dios altísimo prohibió el vino. Quien escucha esta aleya, y aún guarda algo de él, no bebe…», Muslim, *al-musāqa, bāb taḥrīm bayʿ al-jamr,* n.º 1578. Los hagiógrafos afirman que Abū Madyan contestaba siguiendo las directrices del imán Mālik, *al-Muwaṭṭaʾ,* ed. M. ʿAbd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ, 1985, *kitāb al-ašriba, bāb taḥrīm al-jamr,* II, p. 845.

(85) Alusión coránica: «… ¡Evitad la contaminación que viene de los ídolos! ¡Evitad el decir falsedades!» [22: 30]. En el hadiz: «…¿Os dirá cuáles son las faltas mayores?... "…decir falsedades, prestar falso testimonio…", y no dejó de repetir hasta que deseamos que se parara», al-Bujārī, *Kitāb al-šahadāt, bāb šahādat al-zūr,* n.º 5631 y Muslim, *al-Īmān, bāb al-kabāʾir wa-akbaruhā,* n.º 87.
Respecto de la injuria a las honestas: «A quienes difamen a las mujeres honestas sin poder presentar cuatro testigos…» [24: 4], « Malditos sean en la vida de acá y en la otra quienes difamen a las mujeres honestas, incautas pero creyentes» [24: 23]. Advertencia sobre las calumnias: «¡Creyentes! ¡Evitad conjeturar demasiado! Algunas conjeturas son pecado. ¡No espiéis! ¡No calumniéis! ¿Os gustaría comer la carne de un hermano muerto? Os causaría horror...» [49: 12] y «¡No obedezcas a ningún vil jurador, al pertinaz difamador, que va sembrando calumnias» [68: 10-11].

(86) Alusión coránica: «¿No han ido por la tierra y mirado cómo terminaron sus antecesores? [40: 82].

68. los arroja, después de tanta alegría,
en las entrañas de una estrecha y penosa tumba.

69. Quien busca el paraíso, ¿cómo se relaja
de servir al Señor? y ¿cómo duerme?

70. Quién teme el infierno, ¿cómo se ríe?
¡Qué extraño!, ¿cómo tranquilamente reposa?(87)

71. ¿Cómo podemos estar a salvo del gehena,
antes de morar en el altísimo Jardín?(88)

72. Detrás de nosotros, balanzas,
sendero y un libro desenrollado(89).

73. No se acordará el hombre de su gente,
hasta que quede seguro de estos tres(90).

(87) La expresión de asombro: ¡Qué extraño! *(yā ʿaŷaban)* para denotar la contradicción con las leyes generales del objeto a que aquella palabra se aplica, expresión harto repetida en la poesía de Abū al-ʿAtāhiya, especialmente de tono ascético, véase «*al-Urŷūza ḏāt al-amṯāl*», véase *Aš ʿāruh wa-ajbāruf,* pp. 444-65, esp. (línea 257) y poema, n.º 18, p. 486. Véase el verso de Ibn ʿArabī acerca de un predicador *(wāʿiẓ)* llamado ʿĪsà: «!Qué extraño! ¿Cómo dejas muerto al corazón // y la vida de los corazones está en tus palabras?», *Dīwān,* p. 47.

(88) Alusión coránica: ¿O creéis que vais a entrar en el Jardín antes de pasar por lo mismo que pasaron quienes os precedieron?...» [2: 214].

(89) El sendero *(al-ṣirāṭ)* es un puente de pelo finísimo que cada persona debe pasar el día del Juicio para poder entrar al Jardín. Existen hadices que hacen referencia al respecto: «El lema de los musulmanes al pasar el sendero…», al-Tirmiḏī, *Ṣifat al-qiyāma,* n.º 2432; y sobre las pesas, véase el *Corán:* «La pesa ese día será la Verdad. Aquéllos cuyas obras pesen mucho serán los que prosperen» [7: 8]. En el hadiz: «… frases fáciles de repetir, pero muy pesadas en la balanza…», al-Bujārī, *Kitāb al-daʿwāt,* n.º 6406. El segundo hemistiquio emplea terminología coránica: «¡Por el monte! ¡Por una Escritura, puesta por escrito en un pergamino desenrollado *(manšūr)*» [50: 1-3]. Sobre este aspecto, véase al-Gazālī, *al-Iḥyāʾ, ṣifat al-mīzān wa-l-ṣirāṭ,* pp. 1906-13.

(90) Alusión coránica: «el día que el hombre huya de su hermano, de su madre y de su padre, de su compañera y sus hijos varones, ese día, cada cual tendrá bastante consigo mismo» [80: 34-7].

74. No hagas caso a tu alma ni a un innovador,
ni acompañes a un ignorante(91).

75. No imites a los extraviados, perdidos,
ni a los que te instigan a la vanidad(92).
[3/a]

76. Acompaña a los sabios y perspicaces
para que te protejan de la ceguera, hermano(93).

77. Mantén la muerte delante de tus ojos
para afrontar la pobreza y el sufrimiento(94).

78. Recuerda la tumba, el terrorífico
horror de Munkir y Nakīr(95).

(91) El primer hemistiquio es una alusión coránica: «mientras que quien haya temido comparecer ante su Señor y preservado su alma de la pasión» [79: 40]. El verso entero alude a algunos máximas de Abū Madyan respecto a las reglas del compañerismo: «Lo más perjudicial es acompañar a un sabio distraído, sufí ignorante o predicador hipócrita», «guárdate de acompañar a los innovadores para el bien de tu religión», «mezclarse con los innovadores conlleva la muerte del corazón», *Uns al-waḥīd,* pp. 72, 78, 87.

(92) Alusión coránica: «… no sigáis las pasiones de una gente que ya antes se extravió, extravió a muchos y se apartó del recto camino» [5: 77].

(93) Alusión al poema en letra «*rāʾ*» de Abū Madyan: «El gozo de la vida solo se encuentra en la compañía de los *fuqara*…», véase *Tres textos sobre el compañerismo,* tr. A. Shafik, pp. 83-5.

(94) Alusión al hadiz: «…recordad con insistencia el espantagustos, la muerte…», al-Tirmiḏī, *Ṣifat al-qiyāma, bāb ḥadīṯ akṯirū min ḏikr hāḏim al-laḏḏāt,* n.º 2460. Un hadiz débil: «Mensajero de Dios, ¿infórmame acerca de la ascesis? Contestó: "ʿAlī, ten presente el último día en tu corazón, la muerte delante de tus ojos y tu comparecencia ante Dios"», Ibn ʿIrāq al-Kinānī, *Tanzīh al-šarīʿa al-marfūʿa ʿan al-ajbār al-šanīʿa al-mawḍūʿa,* ed. ʿA. W. ʿAbd al-Laṭīf y ʿA. al-Ṣaddīq, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1981, p. 30; *Mawsūʿat al-aḥādīṯ wa-l-āṯār al-ḍaʿīfa wa-l-mawḍūʿa,* ed. ʿA. al-Ḥalabī y otros, Riad: Maktabat al-Maʿārif, 1999, VI, p. 475, n.º 15929. Compárese este verso de Umayya ibn Abī al-Ṣalat (m. 626 aprox.): «Mantén la muerte delante de tus ojos y ten cuidado de las desgracias de la vida, vaya desgracias», *Dīwān,* ed. S. al-Ŷabīlī, Beirut: Dār Ṣādir, 1998, p. 96.

79. Sus ojos son como un relámpago arrebatador,
sus voces, trueno retumbante(96).

80. Vienen arrastrando sus cabellos
para preguntar al difunto en su tumba.

81. Asombrado queda el muerto al ver
a estos ángeles, y confuso se pone(97).
82. Dios reafirma a los fieles
para contestar en esta vida y en la otra(98).

83. Asombrado queda el desobediente,
y lo golpean con focinos de hierro y bastón ganchudo(99).

84. Y después, reprensión, reunión,
calor de sol, cuando está cerca de las multitudes(100),

(95) Alusión al hadiz: «Cuando un muerto es enterrado, llegan dos ángeles, uno negro y el otro azul, que son llamados al-Munkar y al-Nakīr…», al-Tirmiḏī, *Kitāb al-Ŷanāʾiz, bāb mā ŷāʾ fī ʿaḏāb al-qabr,* n.º 1071. Véase también al-Gazālī, *Iḥyāʾ,* pp. 1882-88.

(96) Este y el siguiente verso aluden a un hadiz citado por Ibn Abī al-Dunyā: «¿Qué será de ti, ʿUmar, cuando te vengan los dos interrogadores de la tumba (Munkar y Nakīr) escarbando la tierra con sus colmillos, arrastrando sus cabellos, con sus ojos como relámpago arrebatador, y sus voces como trueno ensordecedor, y con un látigo tan pesado que si el mundo entero se reuniera para levantarlo, no serían capaces? …», *Kitāb al-qubūr,* ed. Ṭ. al-ʿAmūdī, Riad: Maktabat al-Gurabāʾ al-Aṯariyya, 2003, n.º 54 (anexo), p. 223. Aquí emplea también terminología coránica: «El relámpago les arrebata casi la vista» [2: 20].

(97) Verso ausente en el *Dīwān.*

(98) Alusión coránica: «Dios confirma con palabra firme a quienes creen, en la vida de acá y en la otra» [14: 27].

(99) Verso ausente en el *Dīwān.* Alusión a la terminología coránica, *maqāmiʿ* ‘focinos’: «se emplearán en ellos focinos de hierro» [22: 21].

(100) Alusión coránica: «El día que les congreguemos a todos…» [6: 22]. En el hadiz: «El sol se aproximará a las criaturas el día del Juicio, hasta que esté tan cerca como una milla», Muslim, *Kitāb al-Ŷanna, bāb fī waṣf yawm al-qiyāma,* n.º 2864. Véase también *Ṣifat arḍ al-maḥšar wa-ahluh wa-ṣifat al-ʿaraq min šiddat al-ḥarr,* al-Gazālī, *Iḥyāʾ,* pp. 1898-1900.

85. calor que se multiplica por setenta,
y con el cual se cuece la cabeza de los desobedientes(101).

86. Dios pregunta a todos los siervos
por cuatro asuntos, contémplalos(102):

87. ¿cómo aprovechó su vida y los días
de su juventud? ¿qué hizo con su hacienda?

88. ¿qué hizo con el conocimiento adquirido?
Guarda las provisiones para poder contestar.

89. El Señor sus bocas sella,
y los sentidos hablan de las faltas(103).

90. Ojalá esta creación fuera nada,
y jamás vieran el día del Juicio(104).

91. Ese será un día difícil, temido
por los profetas y los ángeles cercanos(105).

92. Por ignorancia lo tenemos olvidado.
¡Ay de nosotros!, corazones indiferentes por distracción(106).

(101) Alusión al hadiz: «Este fuego que encendéis es una setentava parte del fuego del infierno…», al-Tirmiḏī, *Ṣifat ŷahannam, bāb mā ŷā' anna nārakum haḏihi ŷuz'an min nār ŷahannam,* n.º 2589

(102) Alusión al hadiz: «Los pies del siervo no se moverán, el día del Juicio, hasta que se le haya preguntado sobre cuatro asuntos: ¿cómo aprovechó su vida? ¿Qué hizo con su conocimiento? ¿De dónde adquirió el dinero y en qué lo gastó? ¿En qué invirtió su salud?», al-Tirmiḏī, *Ṣifat al-qiyāma, bāb fī al-qiyāma,* n. º 2417.

(103) Alusión coránica: «Ese día sellaremos sus bocas, pero sus manos Nos hablarán y sus pies atestiguarán lo que han cometido» [36: 65].

(104) Alusión coránica: «Os hemos prevenido contra un castigo cercano, el día que el hombre medite en sus obras pasadas y diga el infiel: "¡Ojalá fuera yo tierra!"» [78: 40].

(105) Alusión coránica: «ése será, entonces, un día difícil, para los infieles, no fácil» [74: 9-10]. Abū al-'Atāhiya tiene veros similar: «El día del Juicio es un día difícil…», *Aš'āruh,* p. 537.

[3/b]

93. Todo lo que hiciste está consignado,
no se escapa ni grande ni pequeño(107).

94. La muerte no perdona a nadie,
en la resurrección y la recompensa no cabe duda(108).

95. Las faltas nos rodean,
las lloramos y jamás las revelamos(109).

96. Nuestros ojos débiles no ven,
y los buenos caminos lastrados están por la inmundicia.

97. El amor por el mundo los alejó del buen camino,
en distracción nuestra vida transcurre(110).

98. Nuestro oído desatiende al predicador
las indecencias le hicieron sordo(111).

(106) Falta en el *Dīwān.* Alusión coránica: «Se dirá: "Hoy os olvidamos Nosotros, como vosotros olvidasteis que os llegaría este día…"». [45: 34] y «Se acerca el momento en que los hombres deban rendir cuentas, pero ellos, despreocupados, se desvían. Cuando reciben una nueva amonestación de su Señor, la escuchan sin tomarla en serio, divertidos sus corazones…» [21: 1-3].

(107) Alusión coránica: «Todo, grande o pequeño, está consignado» [54: 53].

(108) El primer hemistiquio es alusión: «Cada uno gustará la muerte…» [3: 185]. Sobre la resurrección: «…pero no recibiréis vuestra recompensa íntegra hasta el día de la Resurrección…» [3: 185] y « Esto es así porque Dios es la Verdad, devuelve la vida a los muertos y es omnipotente. Es que la Hora llega, no hay duda de ella, y Dios resucitará a quienes se encuentren en las sepulturas.» [22: 6-7].

(109) Falta en el *Dīwān.*

(110) Alusión coránica: «Estas cosas te traían sin cuidado. Te hemos quitado el velo y, hoy, tu vista es penetrante» [50: 22].

(111) Alusión coránica: «Tienen corazones con los que no comprenden, ojos con los que no ven…» [7: 179].

99. Pasamos el día tras el sustento,
y la noche en profundo sueño(112).

100. Es una pérdida que se agravó
y llegó al extremo, bien entendida para los clarividentes.

101. Quien vende su religión por interés
en vida fugaz, desobedecerá(113).

102. Quien la invierte en beneficio del prójimo,
estará en el bien más preciado.

103. Os indiqué la guía y el buen camino,
os advertí no hacer el mal y el daño.

104. Os ordené pero yo no cumplí,
os prohibí pero mi corazón no lo hizo(114).

105. Exhorté a otros y a mí mismo debí aplicármelo
por haber abandonado el palacio de la buena orientación(115).

106. Exhortar a otros es como una antorcha,

(112) Este verso y los tres siguientes faltan en el *Dīwān.*

(113) El primer hemistiquio es alusión al hadiz: «Apresúrense a realizar buenas obras antes de que lleguen las tentaciones como parte de la negra noche, cuando el hombre sea un creyente por la mañana y un incrédulo por la noche, o un creyente por la noche y un incrédulo por la mañana, vendiendo sus convicciones religiosas por bienes mundanos», Muslim, *Kitāb al-Īmān, bāb al-ḥaṯṯ ʿalà al-mubādara bi-l-aʿmāl…,* n.º 118. El segundo hemistiquio: «… La vida de acá no es más que falaz disfrute» [3: 185].

(114) En las máximas de Abū Madyan: «Quien no encuentra una reprimenda en su corazón, está arruinado», *Uns al-waḥīd,* p. 75.

(115) Alusión coránica: «¿Mandáis a los hombres que sean piadosos y os olvidáis de vosotros mismos…» [2: 44]. En una máxima de Abū Madyan: «Alma mía, ¡atención!, para ti va la exhortación», *Uns al-waḥīd,* p. 82. En la biografía de Abū al-Rabīʿ Sulaymān al-Maṣmūdī, encontramos: «Se exhortaba a sí mismo y controlaba con suma atención su estado», *al-Sirr al-maṣūn,* p. 47. Abū al-ʿAtāhiya recita: «Predicador de la gente, te conviertes en culpable // al criticar actos que tú mismo cometes», *Aš ʿāruh,* p. 425.

se quema a sí misma e ilumina a otros,

107. o como una piedra de afiliar la punta
de lanza pero ella no corta.

108. Ojalá hubiera cumplido lo ordenado
y lo prohibido en todo el pasado(116).

109. Manda la piedad y se olvida de sí misma,
siendo así que lee la Escritura revelada(117).

110. Alma mía, ¿por qué dices lo que no haces?
Es aborrecible que digas lo que no haces(118).
[4/a]

111. Ojalá te esforzaras en tu salvación,
para ser inteligente(119).

112. Abandona la vanidad, ábrete a la guía,
y sé sincera para acorralar a los enemigos(120).

113. Este es un consejo que doy
a los sensatos, cabales,

(116) Alusión coránica: «¡Creyentes! ¡Preocupaos de vosotros mismos! Quien se extravía no puede dañaros, si estáis en la buena dirección…» [5: 105]. Ibn al-ˢArīf insta: «Ocúpate de ti mismo y olvídate de los demás», *Miftāḥ al-saᶜāda,* p. 138 (tr. esp. 272).

(117) Falta en el manuscrito de Trípoli. Alusión coránica: ¿Mandáis a los hombres que sean piadosos y os olvidáis de vosotros mismos, siendo así que leéis la *Escritura*?» [2: 44].

(118) Alusión coránica: «¡Creyentes! ¿Por qué decís lo que no hacéis? Dios aborrece mucho que digáis lo que no hacéis» [61: 2-3]. Abū Madyan apela "al alma" mediante el vocativo, recurso repetidamente empleado en la poesía de Abū al-ˢAtahiya, Véase *Ašᶜāruh,* pp. 345, 377, 395, 417.

(119) Este verso y los tres siguientes faltan en el *Dīwān.*

(120) En las máximas de Abū Madyan: «Quien se engalana con lo fugaz, es vanidoso» y «Buscar estar por encima de la gente es la causa de la perdición», *Uns al-waḥīd,* pp. 73, 78.

114. y a todo musulmán deseoso
de un destino que le lleve al buen camino.

115. Con esperanza y pura plegaria,
reiteradamente pido a Dios altísimo,

116. al Profeta hachemita, Aḥmad(121),
honrado por el sello de la profecía, el Islam y el éxito,

117. y a todos los musulmanes,
vivos o muertos yacentes bajo tierra(122),

118. que Dios, el Creador, bendiga
al Profeta, el elegido, mar de piedad,

119. tantas veces como el número de Sus criaturas, en el cielo
y en la tierra, como los granitos de arena, plantas y piedrecillas;

120. que Dios bendiga a sus compañeros y familia,
son las estrellas que guían a los que viajan de noche.

Acabado el bendito poema *al-ŷawhara,* con el favor, ayuda y buen auxilio de Dios, copiado por Ḥasan Barʿwaydān al-Gayūrī, con el fin de exhortarse a sí mismo. ¡Alabado sea Dios! Amén.

(121) *al-hāšimī* o hachemita, es un clan árabe de Meca, al cual pertenece el Profeta.
(122) Aquí terminan los versos del *Dīwān.*

RESEÑAS

BERLINCHES, Carmen. *El dialecto árabe de Damasco (Siria): estudio gramatical y textos*. En: *Estudios de Dialectología Árabe* 11. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, 505 págs.

En los estudios de Dialectología Árabe en lengua española, el libro de Berlinches viene a colmar un hueco necesario para esta disciplina, ya que estos se han volcado sobre todo en descripciones de dialectos occidentales. Probablemente, desde que el P. Cañes en el siglo XVIII escribiera su *Gramática* y su *Diccionario*(1), en las que dio a conocer bastantes elementos del árabe de Damasco, no haya aparecido un libro en el que se haga una descripción tan detallada de esta lengua. Y esto, teniendo en cuenta que la obra del franciscano está escrita en un árabe intermedio, sin haberse dedicado expresamente a describir el árabe de Damasco sino a aportar léxico y algunas consideraciones comparativas entre esta lengua y la literal, porque los estudios de dialectología propiamente dichos comenzaron a partir de finales del siglo XVIII con la famosa expedición de Napoleón a Egipto.

El árabe de Damasco es de tipo sedentario y urbano y pertenece al área dialectal levantina. Behnstedt(2) dice que unos de los rasgos importantes de esta

(1) CAÑES, Francisco. 1775. *Gramatica arabigo-española, vulgar, y literal. Con un diccionario arabigo-español, en que se ponen las voces mas usuales para una conversacion familiar, con el texto de la Doctrina Cristiana en el idioma arabigo. Por Fray Francisco Cañes, religioso Francisco Desclazo de la Provincia de San Juan Bautista, Misionero Apostólico en el Asia, Lector de lengua arabe, Guardian, y Cura que ha sido del Convento de San Juan Baptista en Judéa, y del Colegio de Padres Misioneros Españoles de Tierra Santa, en la ciudad de Damasco*, con licencia del Consejo. Madrid: Imprenta de Don Antonio Perez de Soto; y CAÑES, Fr. Francisco. 1787. *Diccionario español latino-arabigo en que siguiendo el diccionario abreviado de la Academia se ponen las correspondencias latinas y arabes*, *para facilitar el estudio de la lengua arábiga á los misioneros y á los que viajaren ó contratan en Africa y Levante*, 3 vols. Madrid: Imprenta de don Antonio Sancha.

(2) BEHNSTEDT, Peter. 2008. "Árabe levantino". En CORRIENTE, Federico y VICENTE, Ángeles (eds.): *Manual de dialectología neoárabe*, en *Estudios Árabes e Islámicos*, en *Estudios de Dialectología Árabe* 1. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 151-181: 152-153.

zona es el sustrato arameo y el hecho de que sus hablantes, ya sean de Siria, Líbano o Palestina, se entienden muy bien entre sí. Este autor señala también que el área levantina está dividida en dos grupos: siro-libanés y palestino. Y para Siria afirma que en el centro y este del país predominan los dialectos beduinos, mientras que en el noreste del país encontramos dialectos mesopotámicos y anatolios de tipo *qəltu*, y en la parte oriental del desierto sirio hay dialectos mixtos, sedentarios y beduinos.

Berlinches explica en su introducción que el árabe de Damasco "*ha sido objeto de interés durante más de un siglo y en la actualidad es uno de los dialectos árabes mejor descritos*". El interés ha venido de la parte de los franceses sobre todo. La descripción que nos ofrece es única, ya que es la imagen de una población urbana a la que han emigrado sirios procedentes de otras zonas en los últimos treinta años, lo cual ha dado como resultado "*un aumento de la población y con ello un contacto lingüístico importante*". Los datos han sido recogidos por la autora entre los años 2005 y 2011. La obra está dividida en tres apartados importantes: Estudio lingüístico, Textos y Glosario.

Siria ha sido uno de los países árabes en los que la arabización y el sistema educativo han conseguido más logros. Una prueba de ello es el nivel de estudios de los informantes, veinticinco mujeres y veinticinco hombres, que oscilan entre una gran parte con estudios universitarios o cursándolos y otra cuyos informantes habían finalizado sus estudios de primaria; tan solo dos ancianos carecían de estudios.

En cuanto a la descripción lingüística cabe destacar:

-Un sistema fonológico compuesto por la vocales breves *a*, *e*, *i*, *o* y *u* y un archifonema *ə*; y las vocales largas *ā*, *ē*, *ī*, *ō* y *ū*.
-Los diptongos *ay* y *aw* se mantienen en sílaba abierta y monoptongan en *ē* y *ō* respectivamente en sílaba cerrada.
-*Imāla* en posición final pausal con el sufijo *-iyye*.
-Inexistencia de fonemas interdentales.
-Presencia del fonema *ž* (prepalatal fricativo sonoro).
-Paso de *q* (uvular oclusivo sordo) > *ʔ* (glotal oclusivo sordo).
-El paso de *ṣ* (alveolar sibilante sordo velarizado) > *ẓ* (alveolar sibilante sonoro velarizado).
-El sufijo *-ži* de orgen turco.
-El uso del dual en los sustantivos.

-Los pronombres personales independientes *ʔənte* "tú" (masculino) / *ʔənti* "tú" (femenino), *hənnən(n)* "ellos", "ellas"; los pronombres personales sufijados *-ak* (2ª persona masculina tras consonante), *-ki* (tras vocal) / *-ek* (2ª persona femenina tras consonante), *-ki* (tras vocal), *(h)a* (3ª persona femenina singular), *(h)on* (3ª persona de género común).
-Los pronombres demostrativos son: *hāda* /*hād* (masculino singular), *hayy(e)* (femenino singular), *hādōl(e)* / *hadlōn* (género común), y la forma común *hal-* para cercanía; y *hādāk(e)* (masculino singular), *hādīk(e)* (femenino singular), *hādōlīk(e)* / *hādənk(e)* / *hədənk(e)* (género común) para lejanía.
-Los pronombres relativos son: *yəlli*, *ʾlli* y *halli*.
-Para el numeral cardinal "dos" las formas son *tnən* (masculino) y *təntēn* (femenino).
-En la morfología verbal señalamos la diferenciación del sufijo en la conjunción *-(ʾ)t* (2ª persona masculino singular) y *-ti* (su correspondiente femenina).
-El preverbio empleado es *b-*.
-La voz pasiva o medio-pasiva se expresa con la forma VII.
-Uso de las partículas *tabaʕ y la-* en la anexión analítica.
-El futuro se expresa anteponiendo al imperfectivo las formas *ṛaḥ*, *ḥa* y *laḥ*.
-La partícula invariable seguida de pronombre personal *bədd-* expresa el significado de "querer", seguida de sustantivo o de imperfectivo.
-Las conjunciones condicionales son *ʔiza* y *ʔən* para reales y *law* para irreales.
-La negación de las oraciones nominales se hace con la partícula *mu*.
-En cuanto al léxico, cabe destacar la aportación importante venida del arameo-siriaco, que también ha dejado su sustrato en la fonología, morfología y sintaxis. Otros préstamos proceden del turco, persa, griego, francés, inglés e italiano.

La obra va seguida de una colección de textos de una gran riqueza etnográfica que abarca 243 páginas y en los que la autora se ha basado principalmente para la descripción lingüística. Y un glosario que se presenta ordenado por raíces y seguido de un índice onomástico.

La bibliografía es exhaustiva, aunque echamos de menos obras descriptivas de dialectos occidentales y su comparación con estos. En cuanto a las obras descriptivas orientales, también echamos de menos obras de referencia como:

-DURAND, O. 1996. *Grammatica di arabo palestinese*. (*Il dialetto di Gerusalemme*). Roma: Università degli Studi «La Sapienza».

-CANTINEAU, J. 1934. *Le dialecte arabe de Palmyre*. (Vol I: *Grammaire*. Vol II: *Vocabulaire et textes*). Beyrouth: Mémoires de l'Institut français de Damas.
-DENIZEAU, CL. 1960. *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*. (*Supplément au dictionnaire arabe-français de A. Barthélemy*) Paris: Maisonneuve.
-PALVA, H. 1968. "On the Diptongs *aw* and *ay* in Syrian Arabic". En: *Studia Orientalia* 37, 2, pp. 1-17.
-O las obras del P. Cañes anteriormente referenciadas.

En general, la obra de Berlinches es un trabajo académico muy bien elaborado y supone una gran aportación a los estudios de Dialectología Árabe en lengua española para los centros de investigación de nuestro país. Su descripción sincrónica del árabe de Damasco es actual y llega además en un momento en el que Siria es actualidad, desgraciadamente, por el conflicto bélico que vive y que ha provocado en los últimos años la salida del país de casi cinco millones de refugiados. Valga esta obra como homenaje a tantos hombres y mujeres que sufren la incomprensión de un mundo movido por intereses económicos y en el que el ser humano no es nada en comparación con los beneficios que reporta una guerra y la destrucción de un país y su identidad. "A Rīm Rāšed", "Al pueblo sirio". Esta es la dedicatoria que la autora ha reflejado al inicio de su obra.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

PRIM, Madeleine. *Cours d'arabe tunisien. Niveau 2. Tunisien Arabic Course. Level 2*. [incluye Cd]. Tunis : Maison d'Études Sœurs Blanches. White Sisters' Study Centre, 2016, 153 págs.

Presentamos en esta ocasión la segunda parte del *Cours d'arabe tunisien*(3), dirigido a un público extranjero de habla francesa e inglesa. Este

(3) Ya lo hicimos de su primera parte en esta misma revista: PRIM, Madeleine. *Cours d'arabe tunisien. Niveau 1. Tunisien Arabic Course. Level 1*. Tunis : Publicatons de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 2014, pp. 223-227.

sigue –tal como advierte Monique de La Cheverlière en la introducción– el mismo esquema que la primera parte, con la salvedad de que los diálogos solo están en grafía árabe, aunque acompañados del vocabulario en esta y en transcripción latina con su traducción tanto al francés como al inglés. Sigue diciendo La Cheverlière que "la transcripción ha desaparecido voluntariamente", ya que se supone que la pronunciación ha sido suficientemente aprendida en la primera parte, y se insiste en "los conocimientos gramaticales". Tanto esta segunda parte como la primera son el resultado de la enseñanza del árabe tunecino a la que se han dedicado las Hermanas Blancas desde mediados del siglo pasado en Túnez capital.

El manual se divide en treinta lecciones, precedidas de un apartado en el que aparece el alfabeto árabe y la transcripción elegida. Son pocas las consideraciones fonéticas que se dan en esta sección; se advierte que la pronunciación de ق es *g* (oclusiva palato-velar sonora)(4) "en algunos casos o situaciones", y que las letras ض (oclusiva dental sonora velarizada) y ظ (fricativa interdental sonora velarizada) se pronuncian las dos como la segunda. Este rasgo coincide con la conservación de las interdentales ث (fricativa interdental sorda) y ذ (fricativa interdental sonora)(5). Ejemplos: خذا "él cogió", ماذابيه "él quisiera", ظُهر "mediodía". En la lección veintiuna hay un apartado dedicado a la estructura silábica en el que se destaca que "el sistema silábico del árabe tunecino no admite sílaba abierta al interior de la palabra" (p. 93), rasgo que comparte con otros dialectos magrebíes(6). Por último, destacamos la siguiente asimilación(7): زَزّار (< جَزّار) "carnicero".

Las veintinueve primeras lecciones mantienen la distribución siguiente: un diálogo en el que se reflejan situaciones de la vida cotidiana tunecina, el

(4) Rasgo beduino, frente a la realización *q* (oclusiva palato-velar sorda) (cf. Cantineau, J. 1960. *Cours de phonétique arabe (suivie de notions générales de phonetique et phonologie)*. Paris, L.ibrairie C. Klincksieck, pp. 69-70.

(5) Cantineau (1960: 44) afirma que mientras los dialectos beduinos han conservado las interdentales, los sedentarios no, sino que han pasado a sus oclusivas correspondientes. Mion (cf. MION, G. 2014. « Éléments de description de l'arabe parlé à Mateur (Tunisie) ». En: *al-Andalus-Magreb* 21, pp. 57-77, p. 59) explica que en Mateur, al igual que otras variedades tunecinas, se mantienen las interdentales.

(6) Sobre esto, cf. Cantineau: 1960: 109-110.

(7) Que puede verse en Moscoso García, F. 2015. "El árabe de Touggourt (Argelia), según los textos del P. Alliaume". En: *al-Andalus-Magreb* 22 (2015), pp. 183-235, p. 200.

vocabulario más relevante, preguntas sobre el diálogo, ejercicios y contenidos gramaticales. La lección treinta está dedicada a expresiones relacionadas con el nacimiento, la boda, la circuncisión, la visita a un enfermo, el duelo, las visitas, la comida, el Ramadán y la Peregrinación. Los diálogos y las expresiones están incluidos en un cd que acompaña al *Cours*.

Por último, el manual incluye un anexo con explicaciones sobre la formación, los tipos de verbos, tablas con conjugaciones y una tabla con las formas verbales.

A continuación, señalamos una serie de voces y expresiones propias del árabe hablado en Túnez capital, que hemos extraído del *Cours* y que nos parecen relevantes para la comparación dialectal.

1. Nombre

- Dual (partes dobles del cuerpo, tiempo y cantidad): يديها "sus dos manos", مرّتين "dos veces", شَهْرين "dos meses", جمعتين "dos semanas".
- Demostrativo: ها الراجل "este hombre", ها المراة "esta mujer", ها الاولاد "estos niños", الراجل هذا "este hombre", المراة هذي "esta mujer", الاولاد هذوما "estos niños", هذاك الراجل / هاك "aquel hombre", هذيك المراة / هاك "aquella mujer", هذوك الاولاد "aquellos niños".
- Adverbios: توّا "ahora", بَاهِي "bueno", "bien", ماذابِيَّ "yo quisiera" - ماذابينا "nosotros quisiéramos", بَرشا "mucho", أكاهو "es todo", قدقد "en punto", ياسر "mucho", هَكّا "así", بالقدا "bien".
- Conjunciones: على خاطر "ya que", "porque", بِي "pero", امّالا "entonces", اذا "si" (real), لوكان "si" (hipotética), حَبر ما "tan pronto como", ما بي قُلت لِك البارَح يا اُمّي "pero yo te lo dije ayer, mamá", حتى لين "hasta que".
- Preposiciones: بَحذا "junto a", لُه "a él", كا بيّي مَهبول "como si estuviera loco".
- Interrogativos: وقتاش "¿cuándo?", بأنى سوم "¿por cuánto?, اشْنوّة هذا "¿qué es esto?" (masc.), اشْنيّة هذي "¿qué es esto?" (fem.), اشْنوما هذوما "¿qué son estos / estas?", وين "¿dónde?", وينه جحا "¿dónde está Yuha?", ويني مراة جحا "¿dónde está la mujer de Yuha?", لوين مشى "¿a dónde fue él?", حتّى لْوين مشى "¿hasta dónde fue él?", لاشكون هذا "¿por qué es esto?", انى نَهج "¿qué calle?", وَقت (في انى) فانى "¿a qué hora?".
- Presentativas: تراه "muestra", "muéstrame", "deja ver", تراه نشوف "déjame ver", سمعتكم راني "os he oído".
- Reflexivo: وَحدي "yo solo", وَحّدنا "nosotros solos / nosotras solas".

- Anexion analítica: الطاولة متاع الأورديناتور “la mesa del ordenador”, الصَبَّاط متاع الشتا “los zapatos del invierno”.
- Posesión: بِطاقِة التعريف متاعي “mi documento de identidad”.
- Numerales: اِثنين “dos”, زوز تصاور “dos fotografías”, حداش ن كُرسي “once sillas”, سُطّاش ن كُرْسي “dieciséis sillas”, اثناش “doce”.
- Negación: موش بارشا “no es mucho”, موش باش يكتِب “él no va a escribir”, موش مكَسِّر “no está roto”, ما حَطّيت ش “no he posado”, ما نا ش فايقين “no estamos despiertos”, انا ما ني ش “yo no soy”, “yo no estoy”, ما عاد ش “no más”.

2. Verbos

- Forma común para la segunda persona del singular: انتِ حلّيت “tú has abierto”, انتِ تدِزّ “tú empujas”.
- Verbos típicos: نَجَّم “poder”, عَدّى – يعدّي ل “él pasó (algo) a (alguien) – على “examinar”, ما وزال يَقرا “él todavía estudia” – ما زالت نقرا “todavía estudio”, ما زال كي “él acaba de”, دزّ – يدِزّ “empujar”, تكَلَّم – يتكَلَّم / كَلَّم – يكَلَّم “hablar”, قعَد – يُقعُد “permanecer”, هات – تاتوا “dame - dadme”, خزَر – يُخزُر “mirar”, يلزمِك “tienes que”, رقَد – يُرقُد “dormir”, وفى يوفى “terminar”, اِستانِس – يِستانِس “acostumbrarse a (algo)”, فَركِس على “busca”, شاح – يشيح “secar”, ثَرِيط “rechinar”, يزّي – يزّيوا “es suficiente”, عرّس “casarse”, اِستَدعى “invitar”.

3. Léxico

كَرهبة “coche”, ستوش “bolso”, كحَل – كَحلا – اَكحَل “negro” (masc. - fem. - pl.), جواب “carta”, بوسطاجي “cartero”, قَهواجي “que trabaja en un café”, مسوڤِر “certificado (participio)”, اِنتِ “tú” (masc. y fem.), حاجتي ب “necesito (algo)”, راقِد “dormido”, سحَابة “paraguas”, نَهج “calle”, مَخِّر “retrasado”, ادريسة “dirección”, ثنِيّة “carretera”, حربوشة “un comprimido”, زُرّيقة “pinchazo”, ڤرجومة “garganta”, رايض “tranquilo”, ميحاض “servicio (baño)”, مزاز “pasillo”, نُقبة “agujero”, كوبة “cerradura”, سوريّة “camisa”, كحّان “tos”, دبَك “ruido de pasos”, علوش “cordero”, لوزة “cuñada”, موبيلية “mobiliario”, وطِيّة “fiesta para las amigas de la novia antes de la boda”, مرايات “gafas”, مِن اللوطى “de abajo a arriba”, دبّوزة “botella”, تارزي “sastre”, فطايري “vendedor de buñuelos”, الله يعينِك “que Dios te ayude”, يعَيّشِن “gracias.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

GUICHARD, Pierre et *alii*. *Par la main des femmes: La poterie modelée du Maghreb*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée & Musée des Confluences, 2015, 488 pp.; ISBN: 978-2-35668-041-9.

Recientemente, se ha publicado, bajo la tutela del historiador medievalista Pierre Guichard, el libro *Par la main des femmes: La poterie modelée du Maghreb*, y con textos del propio Pierre Guichard, Marie-Paule Imberti, Yves Montmessin, André Bazzana, Jean Couranjou, Armand Desbat, Marc Grodwohl, Ernest Hamel, María José Matos, Vicente Moga Romero, Mohammed Saïd, Nozha Sekik y Jorge Wagner.

Esta obra, que versa sobre la cerámica a mano realizada por las mujeres del Magreb, desde el Rif marroquí hasta los Mogods tunecinos, se centra no solo en el objeto físico, sino también en sus procesos de producción que han pervivido a lo largo de los siglos, influencias europeas, comercialización y otros aspectos a partir de diferentes piezas existentes en colecciones privadas y públicas que fueron adquiridas mediante compra entre los siglos XIX y XX. También se hace uso de diversas publicaciones, además de textos que han permanecido inéditos hasta la actualidad, por lo que este volumen supone un arduo trabajo de compendio de diferentes saberes, hasta ahora muy dispersos, sobre este tipo de cerámica bereber. Se trata, por tanto, de una aproximación desde un punto de vista cultural y social, lo que conlleva que su estudio se aborde desde distintos matices, sobre todo el etnológico, pero también el histórico, arqueológico, simbólico, como objeto de arte o incluso como medio que permite cambiar la sociedad, todo ello en un soporte físico bien cuidado y con fotografías de calidad, condición indispensable en cuanto a estudios cerámicos se refiere.

La publicación se estructura en cinco partes, y en la primera de ellas, el investigador Jean Couranjou explica la confección de estas cerámicas modeladas a mano, contrastándolas con las realizadas a torno y mostrando sus funciones fundamentales, pero lo realmente importante de su contribución reside en la minuciosa descripción de los diferentes estilos regionales existentes a mediados del siglo XX, sobre todo de la zona argelina, aunque también realiza una breve mención a algunas regiones de Marruecos, haciendo hincapié en las formas, decoraciones o aplicación de barnices, y discerniendo aquellas piezas destinadas al turismo que se alejan de las tradicionales. El detalle es escrupuloso hasta el punto que permitiría a personas legas en la materia identificar piezas de procedencia desconocida.

Hay que destacar también sus conclusiones finales, en las que se plantean diferentes cuestiones a las que se intenta dar respuesta: ¿Por qué existe una unidad en este tipo de cerámicas entre regiones que se encuentran aisladas? ¿Durante cuánto tiempo se ha realizado la transmisión de estas técnicas y decoraciones? ¿Persiste en el tiempo rechazando aportes exteriores? Desde una perspectiva arqueológica, la lectura del epílogo de Jean Couranjou suscita el planteamiento de nuevos interrogantes: ¿Por qué la presencia de la cerámica a mano bereber es tan escasa o prácticamente inexistente en el registro arqueológico de los primeros siglos de al-Andalus? ¿Por su ausencia o porque no se identifican estas piezas? Dejando de lado aquellos trabajos que establecen paralelos entre supuestas cerámicas bereberes de la península ibérica y del norte de África alejadas temporalmente, ya que las comparaciones deben circunscribirse a momentos coetáneos, sí que existen algunos artículos que se ocupan sobre esta tema, como el publicado en 1999 en la revista *Arqueología y Territorio Medieval* "La cerámica a mano de Nakūr (ss. IX-X) producción beréber medieval" de Manuel Acién Almansa, Patrice Cressier, Larbi Erbati y Maurice Picon, en el que se concluye que se podría establecer una relación entre las cerámicas medievales a mano de Nakūr y las contemporáneas del sureste peninsular de los siglos VIII al X. Tal y como apunta Miquel Barceló en uno de los coloquios del *I Encuentro de Arqueología y Patrimonio* celebrado en Salobreña en 1990, y publicado en *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus* (edición a cargo de Antonio Malpica), para detectar dichas piezas en al-Andalus sería necesario determinar en primer lugar cuál es la cerámica existente en los siglos VIII y IX en las zonas de procedencia mayoritaria de las inmigraciones bereberes, desde Tetuán hasta el peñón de Alhucemas, y la región de Constantina-Bona.

En la segunda parte de *Par la main des femmes*, Pierre Guichard nos ofrece un recorrido histórico por las diferentes percepciones y publicaciones que elaboraron los europeos interesados por estas cerámicas norteafricanas a partir de mediados del siglo XIX: desde un artículo de 1852 del médico Aristide Verdalle hasta los estudios realizados por la *Maison de l'Orient et de la Méditerranée* de Lyon en las décadas de los 80 y 90 del siglo XX, pasando, entre otros, por los trabajos de Barbara L. S. Bodichon, Ernest Chantre y Lucien Bertholon, Gustave Gobert, Arnold Van Gennep, Jean Herber, Adda Ricard, Mathéa Gaudry, Marguerite Sabot-Bel, Germaine Chantréaux, Thérèse Rivière, Germaine Tillion, Hélène Balfet o Dorothee Gruner. De la anterior relación cabe reseñar el gran número de nombres de mujeres, pues en un mundo en el que la

cerámica era confeccionada por el sexo femenino les resultaba más fácil que a los hombres acceder a ellas.

Esta exposición histórica del devenir de los estudios sobre la cerámica modelada se complementa en la cuarta parte con extractos literales de las publicaciones de los investigadores anteriormente mencionados, que ejemplifican de primera mano las condiciones, anécdotas y aspectos cotidianos en los que desarrollaron sus exploraciones.

De todos los anteriores trabajos habría que destacar por sus conclusiones el programa científico desarrollado en Marruecos por la *Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, orientado al estudio de cerámicas tradicionales magrebíes «bereberes», en el que destaca la reflexión sobre la sucesión o coexistencia de diferentes técnicas de fabricación, refutando una evolución lineal en la que en origen la cerámica era modelada a mano por mujeres para desembocar finalmente en una producción a torno elaborada por hombres. Se rechaza de esta manera esa percepción de "progreso técnico", pues se constata la coexistencia de dos universos tecnológicos heterogéneos, de dos técnicas que no son contradictorias, en un mismo conjunto humano. Sin duda, esta deducción nada trivial se deberá tener presente en futuros trabajos, bien sean etnológicos o arqueológicos, pues no es extraño encontrar en excavaciones actuales con niveles andalusíes, en un mismo conjunto cerámico, piezas elaboradas a torno y a mano. Asimismo, otra de las cuestiones de importancia que plantea dicha investigación de la *Maison de l'Orient et de la Méditerranée* es el de la pervivencia de esta cerámica a lo largo del tiempo, para lo cual muestran comparaciones entre yacimientos del Marruecos medieval con la cerámica bereber actual que permiten concluir que no hay demasiada similitud entre unas y otras, aunque se destaca, no obstante, que las piezas medievales se aproximan a sus coetáneas del sur de la península ibérica. Por todo ello, no se puede hablar de una cerámica inmutable, que aunque no ha evolucionado en su técnica, sí lo ha hecho en sus formas y decoraciones.

En la tercera parte de esta obra se da cuenta de producciones actuales, como las de Sejnane, Barama y la región de Moknine El-Djem (Túnez), cerámica que ha subsistido gracias a la demanda de tipo comercial asociada al turismo, aunque este hecho ha supuesto la aparición/degeneración de nuevas formas y decoraciones cerámicas, que si bien recuerdan las tradicionales, no lo son. Se trata también en esta sección de cómo ha evolucionado el estatus de las ceramistas en relación a la sociedad tradicional debido a su especialización, o de la creación de asociaciones

para la preservación y promoción de la cerámica rural femenina. Asimismo, se plantean objetivos de futuro para el estudio de estas piezas.

La cuarta parte es la más coral de todas, pues confluyen los textos de diferentes estudiosos. Pierre Guichard, como ya se ha comentado con anterioridad, presenta extractos de publicaciones antiguas que estudian las cerámicas modeladas a mano; André Bazzana alude a la importancia de los trabajos de la investigadora Adda Ricard; Vicente Moga Romero nos relata la obra etnográfica y artística del militar español Emilio Blanco Izaga; de nuevo Pierre Guichard expone diferentes casos de particulares que poseen cerámicas bereberes y las circunstancias de su adquisición, entre los que cabe destacar la colección de Claude Saïd, una de las más importantes de Francia; Ernest Hammel nos hace partícipes de su conjunto de más de 1.500 piezas de Argelia, representativa de todos los estilos formales y decorativos. Por último, en la interesante aportación de María José Matos y Jorge Wagner sobre la cerámica femenina del Rif se exponen cuestiones de relevancia, como su limitada evolución y la reducción de su producción debido a la desaparición del relevo generacional y a la aparición de recipientes con nuevos materiales. Documentan, con todo, la pervivencia de la actividad entre las tribus de los Beni Saïd y de los Beni Mezguilda, en el primer de los casos porque sus formas tradicionales continúan siendo utilizadas por la clientela marroquí y en el segundo porque su producción se encuentra destinada al turismo, si bien este hecho conlleva la aparición de una nueva cerámica, pues se imitan formas que no son propias de su territorio a las que se añaden sus motivos decorativos.

El capítulo final se corresponde con un catálogo de excelentes fotografías de piezas existentes en el *Musée des Confluences* de Lyon, el "Laboratoire de Céramologíe" de la *Maison de l'Orient et de la Méditerranée* y el *Musée de la Poterie Méditerranéene* de Saint-Quentin-la-Poterie, siempre con un preámbulo que relata la trayectoria histórica que originó la formación de cada colección.

Recapitulando, y volviendo a lo enunciado al inicio de esta reseña, *Par la main des femmes: La poterie modelée du Maghreb* es una obra fundamental para aquellos interesados o estudiosos de la cerámica modelada a mano, norteafricana, realizada por mujeres, porque reúne en un único volumen, abundantemente ilustrado, los conocimientos que sobre esta materia se han desarrollado a lo largo de dos siglos.

Pau Armengol Machí